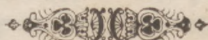
ROK 1844.

pod względem

oświaty, przemysłu i wypadków czasowych.

VI.



POZNAŃ.

Nakładem i drukiem N. Kamieńskiego i Spółki.

—

1844.

IMPRIMATUR.

Czwalina, Cenzor.

Poznań, dnia 5. Lipca 1844.

O POSTĘPACH

w filozoficzném pojmowaniu Bytu.

Zamierzamy naprzód wskazać związek i wzajemną zależność postępu uspołecznień z postępem filozoficznych pojmowań Bytu, następnie zaś wykazać, jakie postępy w pojęciu Bytu, zdają nam się być możliwe i koniecznie wynikające z dzisiejszego umysłowego stanowiska Ludzkości. Samo już założenie oznacza więc pochód myśli i wywodów naszych.

Że naprzód chcemy pomówić o związku naszego przedmiotu z dziedziną społeczną, to ztąd pochodzi, iż osnowie obranéj pragnęlibyśmy w umysłach czytelników wyjednać prawo obywatelstwa, aby ją uważali nie jako abstrakcyjne zaciekanie przydatne na mało, lecz aby ją pojęli jako przedmiot, wprost i bezpośrednio z życiem narodów mający styczność, stanowiący o jakości tego żywota, a więc najgodniejszy rozwagi myślicieli, których zadaniem być winno wyrobienie tak silne pojęcia wolności, aby to pojęcie własną się zrzeczywiściło potęgą.

Rzucając, tylko zlekka nawet, baczne spojrzenie w historyję, dostrzeżemy w niéj ciągły i stały rytm biegu postępowego. I rozumowanie nam wskazuje, konieczność wy-

bijania w dziejach raz poraz i w stałym przemiennym porządku myśli i znów czynów, które jakby godziny na wielkim zégarze ludzkości, dźwiękiem serca narodów głoszą ile lat i chwil pracowała już krwawo i męczeńsko historyja w świętéj sprawie Postępu. — Rytm postępu historyi, jak go nazwaliśmy, w bardzo się prostéj zamyka formułce, a tą jest ciągła przemienność wyrabiania myśli narodów i zrzeczywiszczania jéj, a w chwili zrzeczywiszczenia wyrabiania, już wyższego stanowiska, myśli narodowéj i tak daléj w nieskończenność. Tym koniecznym rytmem gra swój uroczysty hymn historyja narodów, a pienie każdego z nich, spływa w chór głosu całéj ludzkości, każdy naród osobny odcień myśli, właściwe sobie jéj stanowisko wyrabia i zrzeczywiszcza, a ludzkość także rytmem postępu narodów, myśl swoją olbrzymią — będącą doskonałą jednią i harmoniją — układem, organizmem myśli pojedyńczych narodów, wyrabia, zrzeczywiszcza i w téjże chwili na wyższe wzbija stanowisko. Tak jak w ludzkości narody, tak w narodach pokolenia, w pokoleniach indywidua, każde myśl swoję wyrabia, w czyn zmienia i znów zawiśnie na wyższém stanowisku myśli, a jednią myśli indywiduów jest myśl ich pokolenia, jednią myśli pokoleń w narodzie, myśl narodowa, jednią (społczesnych zawsze) myśli narodowych wielka myśl ludzkości. — Sama natura czynu jest już taką, że bieg historyi innym rytmem ku postępowi, jak tym, któryśmy wskazali, dążyć niemoże, bo czyn jest urzeczywiszczeniem myśli, przejściem myśli w istność rzeczywistą, wszelka zaś historya będąc ciągłém czynieniem czyli następstwem konieczném szeregu czynów płynących ze siebie, musi być zrzeczywiszczeniem myśli, ta zaś myśl wyrabiać się musi krwią i męczeńskim narodów żywotem, boć, gdyby niewyrabiała się i niepostępowała, raz zrzeczywiszczona, stałaby się jednym czynem, i potok historyi zamarzłby, ludzkość skonałaby, niebyłoby historyi. Że zaś historyja jest jednym ciągiem czynów, myśl przeto ludzkości wyrabia się i na co raz inném stanowisku onę spostrzegamy. Żeć stanowisko myśli wyrabiającéj się w ludzkości jest coraz wyższém, to

niemoże wątpliwości podlegać, bo każde stanowisko jest rozwojem poprzedniego, myśl względem tamtego postąpiła, stając się taką jaką jest — i postąpi względem dzisiejszego stanowiska, stając się inną. — Pochód więc postępu historyi, jest ciągłém zrzeczywiszczaniem się ciągu wyrabiającéj się myśli, czyli przechodzeniem téj myśli w czyn. Zbadanie prawa, wedle którego myśl w czyn przechodzi, jest więc poznaniem prawa postępu i historyi, stwarza nową naukę, histoijrozofiję, wiedzę dziejów, któréj ważność dla postępu uspołecznień jest żywotną, wykazuje bowiem prawa postępu, warunki, w jakich zachodzi, ku jakim postaciom społecznym zdąża; uwidocznia więc czém i jak najsnadniéj ludzkość pchnąć w tór postępu w każdéj danéj chwili jéj życia. Historijozofija tak pojęta jako wiedza praw postępu uspołecznień, jest właściwie filozofiją nauk społecznych i teoryj społecznych, a tak bez wątpienia najważniejszą z nauk, bo mającą najściślejszy związek i wprost bezpośredni z postępem społecznym.

Bliżéj oznaczając myśl w żywocie narodów, pojmujemy ją jako pojęcie wolności, wyrabiającéj się w żywocie umysłowym narodu, więc w literaturze. Tu więc dochodzimy do prawdziwego pojęcia znaczenia literatury narodowéj, która jest wyrabianiem się pojęcia Wolności w Narodzie. I zaiste takie tylko pojęcie literatury jest prawdziwe, z tego tylko stanowiska sądzone dzieła i twory poezyi, o ile w którym wyrobione i jak dalece wyrobione pojęcie wolności — są sprawiedliwe i bezwzględnie sądzone. Tak oznaczywszy bliżéj myśl w narodzie, przystąpić napowrót należy nam, do badania praw przejścia myśli w czyn.

Myśl przechodząc w czyn, przechodzi ze stanu abstrakcyi, zupełnego oderwania w rzeczywistość. Musi się więc naprzód stać rzeczywistym przedmiotem, z myśli powstaje rzeczywisty przedmiot, ponieważ zaś jest ten rzeczywisty przedmiot, nie prostém następstwem myśli, nie prostą jéj wynikłością, lecz zrzeczywiszczeniem

myśli, to jest nią samą, więc powtóre, istota tego rzeczywistego przedmiotu jest wedle myśli, którą zrzeczywiszcza, czyli mowiąc biblijnie, jest on na podobieństwo myśli, którą zrzeczywiszcza, lecz przejście takie myśli w przedmiot rzeczywisty na jéj podobieństwo złożony, jest stworzeniem, z myśli onego to rzeczywistego przedmiotu więc ogólne prawo tworzenia zawiera w sobie, poszukiwane przez nas prawo przejścia myśli w czyn. Nie wpadamy zaś tu ze szczególnika w ogólnik, jakoby się zdawać mogło, na pierwszy rzut oka, przychodząc od przejścia myśli w czyn do tworzenia, bo nieprzechodzimy bynajmniéj z formy konkretniejszéj przejścia myśli w czyn w bardziéj abstrakcyjną tworzenia, lecz doszliśmy do wypadku, że tworzeniem ze siebie, myśl przechodzi w czyn.

Tworzenie, najogólniéj jest przejściem całości danéj w całość inną, bo ta inna całość będąc różną od danéj, a powstając z niéj, może być uważana za stworzoną z pierwszéj danéj, ta zaś pierwsza, jako zupełnie ogólna, może być nawet nicością, zaczém orzeczenie nasze wszystkie możliwe obejmuje przypadki. Związek obu całości jest ten, że druga złożona jest wedle myśli pierwszéj.

Chcąc z ogólnika podanego w powyższém orzeczeniu przejść do czegoś konkretniejszego, bo ogólnik wcale nam przedmiotu niewyjaśnia; musimy zejść do ostatnich kończyn myślenia, do pojęcia bytu, aby módz, pojmując go, widzieć, jak odbywa się tworzenie, równie samego bytu, jak jego jakości. To nam da poznać prawo tworzenia, następnie podsadę historijozofii i wiedzy postępu, prawo przechodzenia myśli w czyn. Gdy mówimy o tworzeniu, schodzić musimy do pojęcia bytu, bo tworzenie samego bytu, jest właśnie treścią tworzenia i jego jądrem, w około którego już tylko ważności podrzędnéj skupiają się inne w téj głównéj zawarte, dziedziny tworzenia, jako się w koło słońc kupią i w układzie podsady organicznéj a stałéj, krążą obieżnice.

Przejście bycia w byt jest tworzeniem. — Przez bycie rozumiemy ogólną formę bytu i jego możliwość,

abstrakcyję bytu, niemieckie das reine Sein, przez byt zaś rozumiemy konkretność, już nie ogółową możliwość, lub formę, nie bycie samo, lecz to, co jest, jako konkretne będące. Dla tego byt niejest ogółowością, lecz i niejest téż byciem w pojawie (niemieckim Dasein), bo to jest czystą szczegółowością tym lub owym bytem, a nie konkretném będącém, jakiém jest nasz byt, który w mowie niemieckiéj chybabyśmy nazwali das reale Sein. Byt o tyle jest ogółowym, że byt ma w sobie wszystko, a jakość bytu różnicę dopiero przedmiotów stanowi. Lecz byt niejest już abstrakcyją.

Stanie się bytu z bycia, jest stworzeniem, stawanie się ciągłe tworzeniem, bo tu wedle omowy podanéj wyżéj, zachodzi przejście całości danéj w inną, która wedle pierwszéj uistotniona, t. j. w istocie nowéj oznaczona jest.

Więc wysnuwają nam się trzy nowe kategorije logiczne:

Bycie,

Byt,

Tworzenie,

z których druga byt, jest zaprzeczeniem pierwszéj bycia, bo rzeczywistością, gdy tamta abstrakcyją, trzecia tworzenie ich jednią, bo ich przejściem w siebie, które więc są w stosunku myślowém do siebie. Te trzy kategorije należy nam rozwinąć, wysnuwając pojęcie każdéj i obszerniéj je odkreślając.

Bycie jako zupełna abstrakcyja bytu, jest naprzód czysto ogółowe, bez oznaczeń, zupełną czczością, oderwalnością ogólną. Z tego stanu powtóre bycie, aby się mogło ku bytowi zbliżyć, przechodzi w bycie jako abstrakcyję zarodu zarodów, to jest, nie w byt zaród zarodów, w ów to ostateczny kraniec wszystkiego ów zaród, z którego wszystko się rozwija, lecz w tego bytu abstrakcyą w bycie, jako zaród zarodów. Te dwie zaś pobocznice bycie ogółowe i bycie zaród zarodów, zchodzą się w jednię, nakoniec, w byciu powszechności, t. j. byciu ogółowém, ale już wyrobioném przez to, że przeszło przez bycie zaród za-

rodów, i stało się już nie samą abstrakcyją, lecz abstrakcyją, w któréj forma bytowania wszechrzeczy jest oznaczoną. Każda z tych trzech głównych kategoryj bycia, rozpada się na trzy inne, będące ze sobą w myślowéj konieczności związku, równie jak trzy główne kategoryje t. j. każda główna kategorija rozpada się na swe zaprzeczenie i na jego ze sobą jednię. I tak, bycie ogółowe wysnuwa się w pobocznicę swoję w bycie szczegółowe, (które pojmujemy jako ogółowość szczegółu, a nie, ogółowość bytu, bo tą jest bycie, lecz ogółowość tego lub owego oznaczonego bytu,) a w ciągłém przechodzeniu w nie, w wyszczególnianiu się zlewa się z niém w jednię. *) Tak samo daléj bycie zaród zarodów, przechodzi w bycie, w oznaczoności pobocznicę swoję, gdyż z zarodu zarodów dochodzimy do jakiejś już oznaczoności, inaczéj w pojęciu naszém nicby niebyło dalszego nad stanowisko zarodu zarodów, i niewyszlibyśmy z niego, dwa te pojęcia spływają się w byciu w ogółowości, różnem zupełnie od bycia ogółowego, bo pojętem jako bycie w stanie ogólnéj oznaczoności, nie zaś w stanie czystéj abstrakcyi, w stanie, w którym bycie ma oznaczoność wszelką ogólną, tak dobrze oznaczoność tę lub owę, jak oznaczoność, najniższą oznaczoność jako zaród zarodów. Tak rozumiejąc bycie w ogółowości, wykazujemy przez orzeczenie nasze, że ono jednią dwóch pierwéj wymienionych pobocznic. Bycie powszechności przedstawia nam także swoję pobocznicę, bycie jednostki i ich jednię bycie wszechogółu, których nazwy wypowiadając orzeczenie, uwidoczniają stosunek logiczny do bytu powszechności.

Kategorije, na które się byt rozpada, wysnuwają się wprost z pojęcia jego. Byt jest konkretném, będącém. Jest więc daną postacią bytu, ta postać może być tą lub

---

*) Hegel rozwijając kategorije pojęcia, przechodzi ogółowość, szczegółowość i ich jednię pojedyńczość, czyli według żądania Cieszkowskiego osobowość, tam jednak kategorije te, są już daleko pełniejsze niż w momencie rozwoju, w którym my je rozważamy. Ztąd zupełna różność oznaczeń i ogniw pojedyńczych, jakie się w obu razach wysnuwają.

inną, a zmiana postaci jest ich ciągłém przejściem w siebie, to też pierwsza główna kategorija bytu, postać bytu, przedstawia pobocznicę, inność postaci bytu i jednię tych pojęć, przejście ich w siebie*) Postać bytu wysnuwa drugą bytu główną kategoriję, będącą negacyją pierwszéj, więc z nią w logicznym związku, a zarazem i postępem do bliższego uoznaczenia bytu. Tą jest jakość, od postaci bytu przechodzimy do jego jakości, ta znów za pobocznicę ilość, a jednię ich miarę ma, jak już Hegel najdowodniéj rozwinął z wszystkiemi szczegółami. Postać bytu niema być pojmowana, jakoby tylko zewnętrzna, ale jako poniekąd już zaród jakości, drzymiącéj jeszcze w odmęcie i niewysnutéj. Postać i jakość bytu łączą się w trzeciéj jego kategoryi, w tworze.**) Twór jest bytem, mającym dokonaną jakość, bytem, przeszłym w czyn dokonany, dla tego więc martwym, skończonym, nierozwijającym się. Lecz twór rozpada się na pobocznicę swoję, twór samodzielny, bo niemogąc pozostać w skończeniu, w martwocie, rozwija się w samodzielność, która na tém zależyć musi, że twór przestaje być dokonanym, lecz ciągle staje się, tworzy się, tworzenie więc łączy w sobie, pobocznice twór i twór samodzielny i jest zarazem przejściem do tworzenia jako jedni bycia i bytu, które głównie mamy zbadać. Twór jest dokonaną postacią tworzenia, jest stworzoném, lecz już niebędącém tworzeniem, jest stężeniem tworzenia skrzepnięciem jego w formie danéj i niepójściem daléj, pozostaniem w stopniu raz osiągniętym tworzenia, nie czynieniem, ale czynem, tém, co się już stało.

---

*) To przechodzenie nie jest jeszcze Heglowską *Schlechte Unendlichkeit*, jak postać dana bytu, nie jest Heglowskim *Dasein*, bytem w pojawie, ani też Heglowskim *Etwas*, przechodzącém w *Anderes*, te kategorije są znowu od naszych już pełniejszemi, bo się w późniejszym momencie jakości jawią, do którego właśnie przechodzimy.

**) Przejście w logice Heglowskiéj z miary do istoty, będąc najzupełniéj prawdziwém, zachowaném być musi, lecz dalsze tego rozsnucie obecny nasz zakres przechodzi.

Tworzenie za ogólną swą postać ma, rozpadnięcie się całości dalszéj, będącéj pełnią i jednią na mnogość całości, z których każda jest także jednią i pełnią, a które tworzą ze sobą układ organiczny, i przez to wracają znowu do jedni, ale choć całością będącéj, już bardziéj wyrobionéj niż pierwsza, bo wyższy od pierwszéj, bogatszy i pełniejszy mającéj organizm, bo zbogacony w niéj został organizm pierwszy, rozpadnięciem się w mnogość całości, pierwszéj jedni. Ponieważ zaś jednia druga jest stworzoną z pierwszéj, bo jest całością od niéj inną a z niéj powstałą i przez jéj istność oznaczoną, więc pochód stania się téj jedni drugiéj jest tworzeniem. Wyrażając rzecz tę króciéj z indywidualizowanie się całości jednéj w inną, jest tworzeniem, stopień indywidualizowania się stanowi jakość i istotę stworzonéj całości. Z powyższego ogólnego odkreślenia tworzenia, widzimy już trzy jego główne kategorije, wszystkość, to jest całość pełna i będąca zupełną jednią, obejmująca w sobie wszystko, indywidualizm i z niego powstała wszystkość wyrobiona. — Wszystkość rozwija się we wielość w wszystkości i jednię wszystkości, bo jako całość pełna jest zarazem wielością i jednią łączącą w sobie i całość wszystkości i jéj pobocznicę, wielość w wszystkości. Indywidualizm, na wyszczególnienie swe indywiduum i na układ czyli system indywiduów się rozpływa, bo indywiduum jest pobocznicą ogólnego wyrażenia indywidualizmu, a system organiczny indywiduów oba pojęcia w sobie jednoczy harmonijnie; w końcu wszystkość wyrobiona rozpryska się w składowość swoję, a w swéj całości samodzielnéj przychodzi z nią do jedni. W kategoriję tworzenia wprowadzamy wszystkość, choć za nią moglibyśmy zachować całość. Lecz że wszystkość, przedewszystkiém pełną jednią i całością, że wszystkość w ciągłém jest tworzeniu, więcéj jest tylko tworzeniem ciągłém, przeto pojęcie wszystkości i użycie jéj jest tu daleko konkretniejsze, nad abstrakcyjne powiedzenie całość, któreby nic pojąć niedawało. Tworzenie względnie zasady wydającéj jest ciągłém czynieniem, działaniem twórczości, jest pasmem nieprzerwaném czynów

twórczości, któréj więc istota jest wszechprawem wszystkości, bo wszystkość jako byt jest ciągłém tworzeniem. Twór, już jest dokonanym czynem twórczości, jest daną postacią całości, wejściem osięgniętego stopnia twórczości w byt, ale martwem, bo nieindywidualizującém się już, więc nie tworzeniem, ale dokonanością, dziełem, czynem a nie szeregiem, martwotą. Tworzenie jest właściwie jednoznaczne, ze stawannością *(das werden)* z postępem, z rozwojem, z życiem, z wolném czynieniem, ale te wszystkie wyrazy oznaczają niższe i nierozwinięte jeszcze stopnie tworzenia. *)

Pojęcie bycia, bytu i tworzenia prowadzi nas, jak widzimy, do bardzo ważnego powiększenia kategoryj logicznych. Cała pierwsza część logiki Hegla, Sein zawiera się w tém powiększeniu w jedném z rozczłoni bytu, a takich kategoryj aż trzy w pojęciu bytu, i znów trzy takich, jak całkowite pojęcie bytu. Te wszystkie kategorije wskazane i wyprzyczynnione, rozwinąć w osobném bardzo obszerném należałoby dziele, aby do pełni doprowadzone być mogły, a teraz je wskazując wskazujem, jaki postęp w pojęciach bytu może uczynić logika, a ważność tego postępu jużeśmy wprzód widzieli. Tu poprzestać musimy na kilku jeszcze rzutach o tworzeniu, które dopełnią zbadanie i wiedzę prawa tworzenia, a przez to i prawa przejścia myśli w czyn i poznania istoty twórczości. **)

---

*) Stawanność n. p. *werden*, niejest stawaniem się ze siebie i przez siebie, własną energiją, jakiem jest tworzenie.

**) Stanowisko kategoryi twórczości, jako najwyższéj pełni wszystkiego, przychodzi dopiero w samym końcu logiki; przez wszystkie oznaczenia myśli przejść musimy, nim do kategoryi twórczości dojdziemy. Heglowska idea jest już tworczą, ale jeszcze niejest tworczością. Tworczość jest wyrażeniem pełniejszém niż idea lub niż duch, bo duch także jest tylko tworczym, ma przymiotowść tworzenia, ale niejest twórczością. — Twórczość niejest przymiotem, lecz — samą bezwzględnością. Nawet w człowieku twórczość niejest przymiotem, jakby mylnie można sądzić, lecz owszem żywiołem bezwzględnym człowieka, będącego uosobieniem

Zbieramy teraz w całość wysnute przez nas kategorije:

Bycie.	Bycie ogółowe. — Bycie szczegółowe. — Wyszczególnianie się Bycia, Bycie zaród zarodów. — Bycie w oznaczoności. — Bycie w ogółowości. Bycie powszechności. — Bycie jednostki. — Bycie wszechogółu.
Byt.	Postać bytu, inność jéj, ich przejście w siebie. Jakość. — Ilość — miara. Twór — Twór samodzielny — Tworzenie.
Tworzenie.	Wszystkość. — Wielość we wszystkości. — Jednia wszystkości. Indywidualizm. — Indywiduum. — Układ indywiduów. Wszystkość wyrobiona. — Jéj składowość. — Jéj całość samodzielna.

te zapewne odmianom i małym poprawkom uledz mogą, ale mając myślową podsadę, są prawdziwe, więc ważne. A rozwinięte nietylko logikę wzbogacają i rozprzestrzeniają, ale ścisły mając związek z badaniem prawa postępu, prawa przejścia myśli w czyn, pod społecznym względem mają wartość.

Przechodzimy do rozwagi, jak się odbywa tworzenie w świecie, równie duchowym jak fizycznym w całéj ogromnéj dziedzinie, w którą sięgnąć może człowiek. Wszystkość umysłowych przedmiotów i fizycznych światów jest jednością i całością, a jako taka układem pełnym i zupełnym, wszystkich szczegółów świata, równie myśli jak przedmiotów, człowieka i opoki, rodu ludzkiego i ciała nieba. Wszystkość jest ciągłem tworzeniem, więc ciągłem indywidualizowaniem się. Tak widzimy, iż się rozpada w świat fizyczny, świat umysłowy, w ludzkość, są to wielkie i pier-

twórczości. Twórczość w człowieku winna być rozważaną w kategorijach fenomenologii, idących po wiedzy i woli, bo od obudwóch jest wyższą. Wiedza niejest jeszcze czynną wolą, niejest jeszcze wszechpotężną i samodzielną, niejest nawet twórczą, a wola twórcza nawet niższą byłaby od twórczości.

wsze kręgi indywiduów powstałych z wszystkości. Te znowu na indywidua się wyszczególniają, tak ludzkość w narody, a naród znowu w pokolenia, pokolenia w pojedyńczych ludzi. Wszędzie indywidualizowanie się jest jednakie. Indywiduum ma pewną swoję właściwą tworczość, a stopień jéj od stopnia rozpadnięcia się całości zależy. Indywiduum doszedłszy do pełni swéj, schodzi w całość, a inne już w téj chwili, gdy pierwsze schodzić zaczyna, staje u pełni i daléj od schodzącego postępuje, bo wyższy stopień indywidualizacyi rozpadnięcia się w indywidua czyli wyszczególnienia całości ma. Tak w narodzie pokolenia, będące rozpadnięciem się narodu, istnieją w równym stopniu wyrobione i zanim pokolenie mężów, co przedstawiają naród, zejdzie w starców, już młodzieńcy nadrastają i zapałem samym, mądrość wyrobioną mężów zastępują, chwytając się idei nowych. Tak w ludzkości mnogość jest narodów, a w chwili, gdy z widowni całéj ludzkości już naród najdzielniejszy schodzić zaczyna, to już inny nadrasta, aby go zastąpić i wyżéj od niego stanąć. W tych kilku ogólnikach objęty bieg historyi.

To są najkrócéj zebrane myśli do nowego pojęcia bytu, które jeśli obszerną a mozolną pracą zostaną rozwinięte i wyprzyczynnione, lepiéj niżeliśmy tu dorywczo uczynić mogli, mogą mieć w postępie filozofii i historijozofii pojętéj jako wiedza postępu i uspołecznień, ważność. *) Obecnie można z podanych ogólnych prawd wywieść podsady pojęcia istoty i postępów uspołecznień.

---

*) Te kilka rzutów uwidoczniają, że twórczość pojmujemy inaczéj aniżeli Wroński. Jedność nazwy niemoże pociągać jedności pojmowania za sobą. Wroński zupełnie fałszywie odkreśla swoję tworczość, którą nieuważa za pełnię. Nasby już niemógł spotkać zarzut uczyniony Wrońskiemu przez Trentowskiego, że jego tworczość niejest pełnią. Zdaje się, o ile z wytłoczonych części Filozofii ekonomii materijalnéj ludzkiego społeczeństwa wnosić możemy, że i od autora tego dzieła inne zupełnie pojęcie o tworczości i o tworzeniu mamy.

Zmuszeni osnowę myśli naszych ścieśniać i w jak najmniejszą zbijać przestrzeń, poprzestaniemy w stósowaniu wysnutych abstrakcyi, na kilku dorywczych rzutach; dołączamy zaś je dla tego, aby uniknąć zarzutu, któryby nas mógł spotkać choć wcale niesłusznie, że prawiliśmy o stronie praktycznych wystawionych oderwań, a niewykazaliśmy ich jasno tak, jak właściwie należało.

Uspołecznienie każde istniejące jest pełnią i całością, jako takie jest konieczne, więc dobre. Uspołecznienie jest nadto najwyższą rzeczywistością, więc prawdą i wynikiem woli ogólnéj. Gdyby wola ogólna nieuznawała za dobre istniejące uspołecznienie, zniosłaby je. Gdy więc jakiekolwiek uspołecznienie istnieje, ztąd wniosek, że wola ogólna chce go, a dla tego chce go, że je uznaje za sprawiedliwe, bo choć społeczność widzi złe swego składu i w dolegliwości je czuje, niepowstaje na nie jeśli je sądzi być sprawiedliwém. Aby uspołecznienie postąpiło, musi je większość społeczeństwa uznać za niesprawiedliwe, a inną jego formę za sprawiedliwą. Ztąd pojęcia i sądy o dobrych lub złych stanach uspołecznienia są zupełnie względne. Każde uspołecznie złe jest względem następujących po niém uspołecznień dobre względnie do poprzedzających je. Bezwzględnie każde jest sprawiedliwe na swój czas, dobre więc i wynika z pojęć czasu. Ale złém jest, gdy chce się wdzierać z przeszłości w teraźniejszość. Bo jako należące do przeszłości, uspołecznienie jest złe względem uspołecznienia teraźniejszości. Gdy więc uspołecznienie zamarłe chce się w żyjącém utrzymać, jest złém, a wspieranie go zbrodnią. Wszystkie jednak dążenia do wgwałcenia czasowi idei i form społecznych, które swój czas przeżyły już, jakkolwiek zbrodnicze jest próżne, niewiedzie, do niczego udać się niemoże, z tego względu jest nawet jako niedorzeczne; śmiesznością tak w dzisiejszym składzie społeczeństwa, podtrzymywanie absolutyzmu albo przywilejów, równie zbrodnicze, jak śmieszne, i niemogące osiągnąć celu.

Pojęcie sprawiedliwości wyrobiwszy się w pewnéj części narodu, zwala poprzedzający je, więc niższy stopień

pojęcia sprawiedliwości, a zwala je przez to, że tak mocném się w narodzie staje, iż wszelka, nawet zewnętrzna przemoc wtłoczyć niemoże na społeczeństwo innéj formy, jak tę, którą społeczności większość, ma za dobrę. To stosuje się nawet do podbitych narodów. Naród podbitym być może tylko w tych istnienia epokach, gdzie zwaliwszy krytyką przenikającą większość narodu pojęcia, jakie w nim dotąd o sprawiedliwości istniały, wyższego organicznego stanowiska niewyrobił sobie jeszcze. Tak się stało ze Słowianami, którzy rządzili się ludowo, a na tle téj ludowości przeważał teokratyzm. Gdy się rozwinęli do stopnia, że wyższéj zapragnęli społeczeńskiéj wolności nad tę, którą ówczesny skład towarzystwa im zapewniał, a niewyrobili sobie pojęcia téj wyższéj wolności, a niewiedzieli jakiéj się formy społeczeńskiéj chwycić, wtenczas ich naszli Waregowie, czy téż sami Słowianie, zwątpiwszy o sobie, Waregów przyzwali, którzy obcą przemoc wtłaczając na wolnych Słowian i ciemnotą tamując dalszy rozwój w Słowiańszczyznie pojęć sprawiedliwości i wolności, zaszczepili na łonie jéj, gorszy od rozbójniczego tatarskiego, absolutyzm, a przez to wynarodowili i z szczepu Słowian, chcących postępu, oświaty i braterskości w ludowém uspołecznieniu wykluczyli podbitą przez się cząstkę Słowian. Lecz niech no w długo gnębionym przez wrogów oświaty ludzie, wyrobi się pojęcie, iż stan ich społeczny, będący dziś niewolą, nietylko dla nich złym, lecz niesprawiedliwym jest, a inne (postępowe) uspołecznienie niechaj w myśli odsuwanego od świata, ludu rozbrzaśnie, wtenczas stanu wgwałconego niewoli żadna przemoc utrzymać niezdoła.

Pojęcie sprawiedliwości w dziedzinie uspołecznienia, a o takiém tylko mówimy tu, jest pojęciem wolności. Aby ocenić jak dalece wyrobionėm ono jest dzisiaj, dość spojrzyć na stan uspołecznień, aby ocenić ku czemu zdążają uspołecznienia i dopokąd zaszła myśl ludzka w pojmowaniu wolności, które się więc wyrobi, a następnie zrzeczywiści, dość jest na postęp nauki społecznéj i na jéj niektóre z osta-

tnich obliczów spojrzyć. Nauka społeczna od czasów Fouriera, co właściwie jego główną zasługą, umiejętnie i pozytywnie obrabiana, przychodzi właśnie teraz do świadomości, iż niema się w téj lub owéj formie a priori narzucać ludzkości, wymyślać uspołecznienia i wtłaczać się z niemi istniejącym uspołecznieniom, ale ma, poznawszy wszechprawo postępu, pochód przechodzenia myśli w czyn, daléj stopnie, które osięga myśl społeczna po sobie, ma się sformować w zupełną umiejętność pozytywną, dowodzącą się w każdym punkcie, i na tak pewnych i płynących z siebie dowodach opartą, jak jest n. p. matematyka. Wtenczas w niéj nietylko wszystkie możliwe formy uspołecznień postępowych objęte zostaną, ale ciąg ich następstwa na jaw wyprowadzony będzie. Ku temu stanowisku, które się da zrzeczywiścić obszerném i naukowém przetrawieniem i zastósowaniem historijozofii, jako wiedzy postępu, opartéj na abstrakcyjnych zasadach podanych, pierwszy Fourier założył podsadę. Ztąd jego wielka ważność. Inne społeczne teorije choć daléj od jego doprowadzone pozostały teorijami, on swoję sformułował w naukę, *science sociale*. Że usterki mieć musiał, a te są konieczne i ważne, oczywiście wypada samo ze siebie, że było jego stanowisko tylko zarodem przyszłéj prawdziwéj wiedzy społecznéj, toć i to niebędzie przedmiotem sporów.

Teorije społeczne są miarą, jak daleko myśl naprzód po za czas zrzeczywiszczeń wystrzeliła. — Ztąd, że duchy głębsze jak Babeuf, St. Simon, Enfantin, Leroux, Proudhon, Cabet, przejrzeli daléj aniżeli ich spółcześni, ztąd właśnie ich pomysły społeczne są tylko teorijami, o zrzeczywiszczeniu ich wtenczas będzie mogła być dopiero mowa, kiedy staną wszyscy, a przynajmniéj większość na stanowisku pojęcia wolności tém, jakie mieli oni wielcy mężowie. Jak do tego daleko, czy rok, miesiąc lub lat tysiąc, nie nam rozstrzygać ani w tym względzie mniemań indywidualnych objawiać pora. Ogólna uwaga tylko na swojém być może miejscu, że postępy ducha nie mierzą się czasem, a w człowieka indywidualnego rozwinięciu się, jedna noc po chwili

pochwycenia nowéj myśli, przemyślana w bezsenności, często więcéj posuwa człowieka, niż całe lata nauki i kształcenia się.

Jak w formach postępu uspołecznień dostrzegamy ciąg stały i po sobie następujący, tak w teorijach społecznych podobnież. Weźmy dla porównania St. Simonizm i jednego z najbardziéj postępowych Socijalistów dzisiejszych Proudhona.

St. Simonizm położył zasadę: „Każdemu daje społeczność miejsce w układzie towarzyskim i dochód stósunkowo do jego zdolności, a miarą zdolności są dokonane prace, *à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres.*“ Proudhon tak ją odmienia. „Każdy daje społeczności całę zdolność swoję, społeczność zaspokaja potrzeby każdego: *chacun se voue à la societé, selon sa capacité, la societé donne à chacun selon ses besoins*, lub króciéj: *chacun celon sa capacité, à chacun selon ses besoins.*“ Postęp formuły Proudhona względem St. Simonistowskiéj, jest jak postęp formy ludowładztwa od teokratyzmu. W pierwszéj zasadzie przeważa pojęcie sprawiedliwości oparte na egoizmie, iż każdemu tylko tyle przynależy, ile on sobie sam zapracuje. Druga zasadą jest miłości, społeczeństwa ku każdemu, który je składa i każdego członka ku społeczeństwu. Społeczeństwo uznaje się za zawiązane, aby zapewnić każdemu szczęście zewnętrzne, to jest wszystko prócz stanu jego usposobienia wewnętrznego, które zależy od każdéj osoby, a nie od społeczności. Dla tego téż uznaje społeczność, że sprawiedliwością jest aby ona, każdemu człowiekowi potrzeby wszystkie zaspokoiła. To jednak prawo społeczności względem pojedyńczego człowieka, natchnione miłością, wkłada znowu prawo miłości na członka społeczeństwa względnie całości. Członek społeczności, (mówimy zawsze nie o istniejącéj dziś, lecz o takiéj, jakiéj żąda Praudhon), winien wszystkie siły swe poświęcić dla społeczności. A chociaż siły maluczkie będą, jednak wszystkie potrzeby członka przez społeczeństwo będą zaspokojone.

Jest to zasada najwyższéj miłości i dziś daléj nad nią ciężko postąpić, chyba jedynie sięgając już ostatniéj wyżyny społeczności, jaką tylko w mroku przyszłości spojrzeniem myśli dostrzedz możemy stanu ewangelicznego ludów, kiedy je już nietylko węzeł takiéj miłości łączyć będzie, lecz węzeł jednych przekonań i jednego stanowiska myślowego połączy się z pierwszym i silniéj jeszcze skojarzy społeczność.

Przystępujemy do wykazania biegu postępu uspołecznień, więc do dania historijozofii w najtreściwszym rzucie. Poprzedzające spostrzeżenia były konieczne do zrozumienia zastosowania podanych wyżéj abstrakcyj do wiedzy uspołecznień. *)

Uspołecznienie poczyna od jedności bezwzględnéj, następnie indywidualizuje się, a przezto do wyższego stopnia jedności dochodzi. Niemożna naznaczyć kresu téj wyrobionéj jedności i całości uspołecznienia, bo ledwiebyśmy bieg zakreślili jednego ogniska dziejów i przyszli do ostatecznego owocu, do owéj całości, już musimy rzucać się w nowe tory. Byt ludzkości jak wszelki byt jest tworzeniem, więc nie śmiercią, lecz życiem. Ledwie wyrobioną całość wydał, już się indywidualizuje i tak w nieskończenność. Dlatego to ludzkości niepowie nikt tu a nie daléj! Osiągnąwszy najwyższy stopień, jaki dziś w społecznieniu uoznacznić możemy, nową ujrzy zrzeczywiszczania nowo pojętéj idei wolności niwę i choć wedle form w dzisiej pojętém dziejów ogniwie, na innėm się wcale polu rozwijać będzie. Jest tu z historiją istnie jak z sztukami pięknemi, czyli umnictwem. Umnictwo w istocie swéj przedstawia różne stopnie władnięcia ducha tworczego nad materijałem martwym, wedle nich rozpada się w zrzeczywiszczeniu na budownictwo,

*) Wiedzę uspołecznień rozwinąć można wedle fenomenologicznego rozwoju ducha ludzkiego. Wypadki będą też same co innym sposobem otrzymane przez nas i podane, a będą mniéj powszechne i konkretnie oznaczone, co nasze wywiedzenie, bardziéj zaleca.

rzeźbiarstwo, malarstwo, muzykę, poeziję. Czyż już ma wybić ostatnia godzina umnictwa, gdy przyjdzie epoka zrzeczywiszczenia się poezii? Wszakże jéj stopnie pozostają, jéj nowe konary, liryczność, epika, dramat, a gdy pora zrzeczywiszczania się dramatu w dziejach umnictwa nadejdzie, to jeszcze dla tego ostatnia chwila poezii nie uderzy, bo przychodzą odpowiedne liryce, epice i dramatyce samegoż dramatu poddziały, stanowiska, konary i tak w nieskończenność. Podobnież w biegu uspołecznień. Gdy przebiegniemy całe ogniwo idących po sobie i przyjdziem do ostatniego uspołecznienia, niebędziem twierdzić, że na niém ludzkość zakończy, lecz że to uspołecznienie będzie się daléj wyrabiać w uspołecznienia, będące do siebie w stosunku form społecznych wykazanych, a ostatnie tak zrobione uspołecznienie, znów się wedle tych samych praw daléj postaciować będzie i tak w nieskończenność. Wszystkie te formy dadzą się oznaczyć, a szereg mających po sobie następować uspołecznień, do takiego wyrazu naukowo wywieść można, jak daleko tylko kto zechce. My teraz na jednćm ogniwie poprzestać musimy. Że zaś stosunek rozwoju ostatniego ze stanowisk, jednego ogniwa uspołecznień, jest taki, jak postacie uspołecznień następujących, w tém pierwszém ogniwie po sobie, możem i z bardzo ulotnego na teorije społeczne spojrzenia wywieść. W porządku społeczeńskim najniższą więc pierwszą formą uspołecznienia jest teokratyzm, za nim idzie absolutyzm. W teorijach społecznych dziś jawiących się, zajaśniał naprzód St. Simonizm, mający skład zupełnéj teokracyi, swojego papieża, kapłanów; daléj za nim furijerizm, będący absolutyzmem społecznym, wyznający jednego władcę całego świata *Omniarque;* podobny bieg teoryj społecznych zależy od następstwa uspołecznień, więc był koniecznym, taki a nie inny.*)

*) Wszystko co jest, jest rozumne, bo jest wolném, a w wolności swéj koniecznćm, ta prawda dowiedziona zupełnie, jest szczególniéj oczywistą w historyi. Wszystko co się stało, musiało się

Najniższą formą uspołecznienia jest teokratyzm.*) Jest to władztwo kapłanów nad narodem, a skoro tak, więc władztwo, prawie samego Boga władztwu równe, tak nieograniczone i rozległe. Kapłan władnie całym narodem jego życiem, bytem. Mógłby naród przedać nietylko osobę pojedyńczą, lub jéj rodzinę i własność. Co więcéj władnie on myślą każdego z członków narodu i jego wiarą. Każdy z członków społeczeństwa musi wyznawać wiarę uznającą kapłaństwo i w niém namiestnikostwo Boga. — Tu więc jedną osobą lub kastą cały naród w myślach, uczuciach i bycie swym jest przedstawiany i przez nią władnięty. W niéj absorbuje się cały naród jako w swéj żywéj jedności, a że zupełnie nierozwiniętéj, więc niedołężnéj, z któréj coś się dopiero ma upostaciować i wybłysnąć przez ciągłe tworzenie. Tworzenia pochód widzieliśmy, polega ten pochód na zindywidualizowaniu się całości. Tu wiec aby był jaki bądź postęp możliwy, naródześrodkowany w jednéj osobie, skupiony w jéj istotę, że tak rzeknę, wyszczególnia się na dwie połowice, na świat myśli, wiary, przekonania i na świat bytu politycznego i własności. W stanie teokratyzmu byt polityczny narodu jest bytem jednéj osoby, onego wła-

---

stać, a więc było dobre i stosowne w swoim czasie. O tém już spomnieliśmy. To stanowisko zresztą, samo ze siebie jest jasném i prawdy jego dowodzić wcale niepotrzeba. Najwięcéj co można uczynić, jest objaśnić je przykładem. Nic brzydszego nad pijetyzm, ten stał się przyczyną wojen krzyżowych, bo ludy zamiast obracać siłę na zrzucenie jarzma, w którém jęczały, szły się bić dla pozaświatowéj przyczyny, ale wojny krzyżowe w swym czasie były konieczne i dobre, bo były poruszeniem ludów, nie dla posłuszeństwa panom, lecz dla jakiéjś już idei. Nic bardziéj nikczemnego nad absolutyzm wojskowy, wprowadzony przez Napoleona, był on na swój czas dobrym i koniecznym, aby usypiającą energiję rewolucyi francuskiéj zbudzić, a ku zgłębianiu pojęć społecznych zwrócić.

*) Mówimy najniższą formą uspołecznienia, ale nie najniższą formą istnienia rodu ludzkiego, bo tą jest stan zupełnéj bezpośredniości, stan, gdy społeczeństwo niebyło jeszcze zawiązaném. Ten stan w rozwagę uspołecznień naturalnie wchodzić niemoże.

dcy duchowości i żywota narodowego. Własności wcale niema, nietylko własności jakiéj rzeczy, pieniędzy, lub ziemi, lecz nawet własności, życia i osoby swéj, bo wszystko co kto bądź ma, i on sam i jego wiara nawet jest własnością teokraty, owego namiestnika boskiego na ziemi, najwyższego kapłana Dalaj Lamy. Od chwili, gdy tak ześrodkowany byt narodu wyosobnia i wyszczególnia się, świat myśli, wiary, przekonań, swoim torem dąży, a świat czysto społeczny osobny rozwój otrzymuje. Rozwój tego ostatniego może być przedmiotem jedynie obecnych rozważeń naszych. Władca narodu, teokrata, staje się w skutek zindywidualizowania się narodu we dwa odrębne światy, tylko jedynowładzcą absolutnym bytu narodowego. Już do przekonań narodu niemięsza się lub jeśli się mięsza, to się w nie wdziera. Dziedzina kościoła, wiarę i przekonania narodu sobie przywłaszcza, a ta jest różną od dziedziny stanu społecznego, często w zamysłach jedynowładcę wspiera, staje w nim jednak także i w kolizyi. Jedynowładca ani własności indywidualnéj, ani prawa nad życiem i uczynkiem swym nieprzypuszcza w poddanym, może naród przedać, albo do wojny nająć, może z nim co mu się podoba zrobić, lecz niemoże wiary narzucać narodowi, gdyby to czynił, krok jego naród uważałby za gwałt, kiedy teokrata mógł jednéj chwili prawnie wedle pojęcia narodu, nawet wiary zmianę rozkazać społeczeństwu, którém władnął. Tak to absolutyzm jest formą społeczną idącą zaraz po teokratyzmie i postępową względem niego. Naród w despocie wyobrażony, co do swego bytu, aby mógł czynić postęp, znowu indywidualizować się, wyszczególniać musi. To dzieje się, gdy despota staje się monarchą, właścicielem tylko bytu politycznego narodu. Naród mający dotąd byt polityczny i społeczny w jedni pod jarzmem absolutyzmu, indywidualizuje się w świat własności indywidualnéj, który dąży torem swoim i sobie właściwym rozwoju, tworząc posiadających i nieposiadających własność, ztąd w narodzie układ społeczności feudalnéj, arystokratycznéj i w świat bytu politycznego, ześrodkowany w monarsze. Monarcha władnie

zupełnie bytem politycznym narodu, każe mu wojować lub podbijać, każe zmieniać lub pozostawiać, wedle swéj woli, wszystko w dawnym stanie. Ale niema już władztwa nad własnością i życiem indywidualném. Użyć obudwóch może z zachowaniem jednak pewnych form, bo kiedy istnieje już urobiona indywidualna własność, muszą istnieć prawa orzekające jéj stosunki. Ztąd monarcha ma w władnięciu wzgląd na prawa. Ztąd w podobnym stanie społeczeńskim ci, którzy mają własność, mają różne przywileje, za dziedzicznością własności idzie dziedziczność przywilei. Naród rozdziela się na szlachtę, arystokracyję, mającą przywileja i na lud, będący bez przywilejów, będący niewolnikiem, a często własnością arystokracyi.

Naród, przyszedłszy do uznania przywilejów dla kasty, posiadającéj własność, w nią przelewa władztwo nad sobą. Tu więc w bycie politycznym, naród, z jednego władcy, jakim był teokrata, despota, monarcha, przychodzi do zindywidualizowania się we władztwo wielu możnych, we władztwo kasty możnych, arystokracyi. Ta pojawia się w formie monarchii konstytucyjnéj. Król, już niejest panem bytu politycznego narodu, ale zobowiązuje się; ustawę zasadniczą strzedz i wedle niéj działać, a rządy sprawować. Monarchija konstytucyjna jest ulegalizowaniem przywilejów szlachty, arystokracyi. Lud przestaje być bezpośrednią własnością i niewolnikiem panów, ale niewola jego pośrednia niemniéj jest ciężką i prawem uświęconą. Człowiek jako taki niejest bynajmniéj jeszcze obywatelem społeczeńskiego stanu. Własność nadaje przywiléj, ten stanowi obywatelstwo. Monarchija konstytucyjna jest pośredniém władnięciem arystokracyi w narodzie. Władztwo jednego zindywidualizowało się w tém, że podzielone zostało między króla i możnych panów, arystokracyję mającą wyrażać naród. — Dalszy stopień zindywidualizowania się narodu w bycie politycznym jest ten, gdy podzielanie władzy króla z arystokracyją przestaje być dziedziczném i monarchija konstytucyjna przechodzi w monarchiję obieralną. Tu, król jest już prawie tylko reprezentantem arystokracyi, z którą spólnie władnie

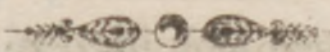
narodem w jego bycie politycznym. To też stan ten jest przejściem do zindywidualizowania się władcy narodu w jego bycie politycznym we władnącą narodem kastę, w arystokrację. Tak, z królewskości obieralnéj do republiki arystokratycznéj przechodzimy.

Dalsze indywidualizowanie, rozpadnięcie czyli wyosobnienie się władzy narodu, jest naturalnie przejściem władzy od jednéj kasty narodu na cały lud. To stanowi właśnie ludowładztwo, t. j. stan polityczny narodu, w którym cały naród władnie sobą samym w bycie politycznym. Ale ta całość narodu politycznie uważanego, rozpada się jeszcze daléj. Już nie w sferze polityki, ale w sferze bytu społecznego może się daléj wyszczególniać naród. W stanie społeczeńskim ludowładnym sfera właściwie społeczna jest niedotkniętą. Naród, to jest całość rządząca się sama, nie władnie nią, pierwszy więc krok daléj musi być pojęcie jedności społeczeńskiéj. Dotąd bowiem władza z jedności absolutnéj, jaką był teokrata, rozindywidualizowała się na całość narodu, ale tylko w dziedzinie polityki. Dziedzina właściwie społeczeńska odtąd oderwaną została w uspołecznieniu monarchiczném od dziedziny politycznéj, pozostała niezindywidualizowana, nierozprysnęła się na mnogość wyosobnień, ale została w ciasnym i ledwie na kastę bogatych i ubogich rozpryśniętym obrębie. W formie ludowładnego uspołecznienia, rządzenie narodem już się wyindywidualizowało tak dalece, że każdy rządzącym i rządzonym, pośrednio lub bezpośrednio jest. Ale stan społeczny nie rozpadł się na całość narodu, w ręku kasty przewaga, więc ster. W następnéj dopiero formie uspołecznienia wyszczególnia się w każde indywiduum społeczność, bo to pochód tworzenia, więc postępu uspołecznień aż do ostatniego możliwego kresu, staje się przeto udziałem całego ludu staje się więc jednością społeczeńską.

Od tego stanu społecznego jeszcze dalsze zindywidualizowanie ma miejsce w dziedzinie oświaty. Ztąd też nastaje forma uspołecznienia oświaty społecznéj. Gdy już dziedzina

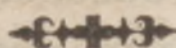
rządowéj władzy i społeczeńskiego bytu, rozpadła się zupełnie, oświata dotąd na kasty zdolnych lub bogatych tylko spływająca, rozpryska się na każde indywiduum. Ztąd w narodzie powszechna jedność oświaty, więc pojęć najważniejszych kwestyj, więc przekonań. Naród staje się zupełną jednią wolności politycznéj bytu społecznego i umysłowego. Przez zindywidualizowanie z jednéj całości osoby pojedyńczéj, stał się jednią, całością zbiorową, narodem władnącym samym sobą, mającym jednię bytu społecznego, jednię przekonań, wyrobionym przejściem przez konieczne, z praw tworzenia wywiedzione formy Uspołecznień, Teokratyczną, Absolutyzmu, Monarchizmu, Monarchizmu konstytucyjnego, Obieralnego, Możnowładztwa, Ludowładztwa, Stanu jedni społecznéj, Stanu jedni politycznéj, społecznéj i umysłowéj. — Te formy postępu społeczeństw oznaczają stosunek dalszych postępów od ostatniego przez nas wskazanego stanu. W jakiém stanowisku formy społecznéj jesteśmy teraz, które formy uspołecznienia przebiegła do dzisiaj ludzkość i dopókąd prawdy tu abstrakcyjnie wywiedzione stwierdziła, łatwo każdy oznaczy. Niemniéj łatwo wywiedzie sobie czytelnik, jak pojmujemy przyszłość postępu, tór, który obierze, i cel, ku któremu zmierza; a ztąd zawnioskuje, czyli zastosowanie zupełne prawa tworzenia, czyli przejścia myśli w czyn do całéj dziedziny społecznéj w jéj najdrobniejszych szczegółach, niemiałoby zupełnéj wiedzy postępu i uspołecznień, czyli historijozofii za wypadek ostateczny, i czyli jako taki będąc wielkiéj wagi, nieusprawiedliwiłoby nowego pojmowania bytu, mogącego ważne w naukach sprawić postępy.

Autór kilku myśli o eklektyzmie.



FILOZOFIA
ekonomii materyalnéj ludzkiego społeczeństwa.

CZĘŚĆ PIERWSZA. — POZNAŃ, ROKU 1843.



Ekonomia polityczna zdążając z ogólnym postępem nauk i ducha ludzkiego, rozprzestrzeniła swą sferę i z abstrakcyjnego uważania produkcyi i bogactwa, zwróciła swą uwagę na oznaczenie prawdziwego stosunku pomiędzy eksploatowanemi i eksploatującemi. Uznając za główny czynnik bogactwa i dobra społecznego pracę, zajęła się oznaczeniem jéj natury i przymiotów, doszła do wypadku, że wolność pracy i użytkowania z niéj, jest koniecznym warunkiem i zasadą sprawiedliwego i prawdziwie ogólnie pożytecznego rozdziału wszelkiéj produkcyi i bogactwa. Ponieważ stósownie do natury wolności, wolność pracy musi być organiczną; polegać na rozumném uporządkowaniu i oznaczeniu korzyści i wartości z niéj wynikających, dla tego najgłówniejszém jéj zadaniem i treścią stała się organizacya pracy. — Przedsiębiorąc tak ważny temat do rozwiązania, poruszyła najgłówniejszą kwestiję społeczeństwa, obrała najkorzystniejszy środek do roztrzygnięcia walki pomiędzy chcącemi żyć własną a cudzą pracą.

Wpatrzywszy się dokładnie w historyę społeczeństw, w najściślejszém uznaniu napotykamy tylko prawie dwa stany, pracujących i próżnujących, eksploatowanych i eksploatujących. — Czyliż dzisiejsze nieszczęścia społeczne, dzisiejsze klęski i ofiary większości, nędza i różnosposobowe uciemiężenie, ma gdzieindziéj swe źródło, jak w fałszywości stosunku pomiędzy pracującémi, a niechcącemi pracować? Zatém, aby postawić społeczeństwo w możności wolnego rozwijania się w wszelkich kierunkach jego życia, należy zmienić w całości dzisiejszy stosunek pomiędzy pracującemi i niepracującemi i zapewniając massie ludowéj środki odpowiednie i zgodne z wolną naturą człowieka, wynieść je do godności i świetności właściwéj i stósownéj. Wszystkie prace zmierzające ku temu wielkiemu celowi społeczeństwa, nietylko że są ważne, ale co większa dążą do wykazania i wypowiedzenia najistotniejszych i najświętszych prawd, bo prawd zbawienia i odrodzenia społecznego, odkupienia milionów z niewoli nędzy i ucisku.

Przy różnorodnych usiłowaniach i płodach naukowych podjętych w téj mierze we Francyi, Anglii i Niemczech, z rozkoszą przychodzi nam powitać pracę zamierzającą rozwinąć rozmaite kwestie e k o n o m i i m a t e r y a l n é j l u d z k i e g o s p o ł e c z e ń s t w a, zlać nowe światło na polepszenie u nas stanu społecznego, oznaczyć dokładniéj stosunek człowieka, wyświecić jednostronność dzisiejszych form własności, a tém samém wykazać istotne i zasadnicze elementa bogactwa i dobra narodowego.

Autor przekonany, że w rozwiązaniu wszelkich zadań społecznych, li może polegać na bezwarunkowém i ogólném zapatrywaniu się i pojmowaniu prawd społeczeństwa, zamierzył w swéj pierwszéj części położyć więcéj metafizyczne, abstrakcyjne zasady, z którychby późniéj jako rozumowi zapewne i ustalone udowodnianych i wykazanych, mógł organiczny wywinąć ustrój układu i form życia społecznego.

Rozpoczynając swe dzieło, mówi, że filozofia nie kwitnie na ziemi naszéj, że jéj płody obce nie przyjęły się u nas,

nie zaklimatowały, że obojętność nasza ku niéj li da się usprawiedliwić przyczyną, że pomijamy naukę bezpośrednio niedochodzącą do głównych celów ludzkości, nieprzyświecającą społecznemu życiu. A ztąd na odwrót chwytalibyśmy ją chciwie, gdyby się stała wiedzą praktyczną ostatecznych wypadków z pierwszych przyczyn wysnutą. Widząc wielki wpływ dzisiejszéj filozofii niemieckiéj na życie, widząc, jak coraz bardziéj wstępuje w krainę rzeczywistości, trudno, abym niepowiedział parę słów w jéj obronie i niewykazał pokrótce przynajmniéj jéj prawdziwych wpływów i zasług na postęp społeczny. Z wszelkiéj niewoli, niewola ducha narzucona i utrzymywana jakąkolwiek bądź powagą, czyli to w formie objawienia, czyli w innéj formie zewnętrznéj, jest najniebezpieczniejszą i najuciążliwszą, gdyż w istocie saméj człowieka niszcząc i wykorzeniając jego samodzielność, wydziera mu jego wolność wewnętrzną, jego prawdziwą boskość, rani i kazi czystość sumienia. Dopóki więc człowiek przeciwstawień, Boga i człowieka, nieba i ziemi, złego i dobrego, konieczności i wolności, narzuconych mu powagą objawienia w upośredniczeniu ich umiejętném niemógł przyprowadzić do zupełnéj i istotnéj jedni i prawdy, dopotąd był niewolnikiem w sobie, a tém samém niezdolnym zrobić pewnego, radykalnego kroku w dziedzinie cywilizacyi i postępu. — Przy podaniu nakoniec umiejętném znachodząc zupełną prawdę w samowiedzy, jako jedni natury boskiéj i ludzkiéj, przyszedł do całkowitego wyzwolenia się w ducha, a przez to do uznania istotnego nieba, najwyższego dobra, li w tém życiu, li w czynach zrodzonych i dopełnionych w duchu ogólnych usiłowań i dążeń, tym sposobem przybyła człowiekowi jedna sfera najważniejsza życia, otworzył mu się świat największéj rzeczywistości, niebo z całą swą świetnością, teraźniejszość nabrała istotnie duchowego powabu i wdzięku, a pojmowanie i realizowanie wolności stało się najświętszym obowiązkiem i powinnością, słowem cała sfera religijna jedna z najważniejszych pojawów ducha ludzkiego, jedna z najgłówniejszych pod-

staw społeczeństwa w wiedzy człowieka, uzyskała swe rozwiązanie i prawdę. Wszystkie te prawdy są jedne z najważniejszych celów ludzkości, a więc i nauka traktująca o nich musi bezpośrednio dotyczyć i wpływać na stan i życie społeczne, dla tego zdaje mi się, że autor niesłuszny uczynił powyższy zarzut filozozofii niemieckiéj. — Co się tyczy innych stron życia, zwłaszcza czysto społecznych, widzimy, że nowsza filozofia równie ważne uczyniła poszukiwania, a ogólne pojęcia, o wolności, naturze społeczeństwa osobliwie w filozofii prawa Hegla są ważne i dokładniejsze od wielu rozumowań niby praktycznych i bezpośrednio społeczność dotyczących i zajmujących.

Autor chcąc filozoficznie i umiejętnie uzasadnić całą pracę swoją, zaczyna od absolutu, mówiąc:

„Byt jest absolutem wszechrzeczy, a więc dopotąd nie może być pojmowany dokładnie, jako absolut, dopokąd nie są ujęte prawa na mocy, których wszystko z niego wynikać musi, bo niebyłby absolutem, gdyby niemiał koniecznych wynikłości, a o tyle tylko, jako absolut pojmowany być może, o ile tych jego wynikłości pojęta jest konieczność. Inaczéj zaś może być tylko przypuszczany, ale nigdy rozumowo objęty jako absolut.“ (Str. 3.)

Celem wykazania dalszych niedostateczności pojęć autora, w zasadzie saméj różniąc się, musimy nieco pomówić o absolucie i rozwinąwszy jego pojęcie pojmującym sposobem, o tyle, o ile przedmiot obecny wymaga, zwrócić uwagę na jednostronne oznaczenie przez absolutu autora i z braku całkowitego jego pojęcia, wykazywać dalsze niekonsekwencye, jakie koniecznie wyniknąć i nastąpić musiały.

Byt, jako oznaczenie absolutu, będąc zasadą wszystkich zasad, początkiem wszystkich początków, czyli wieczném absolutném początkowaniem, jest abstrakcyą wszelkiego oznaczenia, zatém jest samą nieoznaczonością, abstrakcyjném pojęciem li ściągającém się na siebie — i jako taki ma w sobie negacyę, czyli energię

upośredniczania się i ta właśnie stanowi jego oznaczoność, jego wewnętrzną konieczność do dalszego wypełnienia się i rozwinięcia. Ztąd według istotnéj swéj natury, byt nie może pozostać li w formie czystego bytu, lecz musi się podnieść do wyższych form stanowiących jego syntezę i pełnią.

Cały process jego rozwinięcia wynika z jego wewnętrznéj natury, ztąd przywiązany jest do pewnéj konieczności stanowiącéj jego istotę, dla tego i ruch jego musi być z nim indentyczny, czyli forma musi odpowiadać treści, w skutek własnéj wewnętrznéj energii podnosi się do najwyższego i całkowitego zatwierdzenia, upośredniczając się w byt myślący sam siebie, czyli indentyfikując się z myślą, jest jednią myśli i bytu, czyli ideą. Ponieważ byt był li abstrakcyą, zatém i wszystkie wynikające z jego natury upośredniczone oznaczenia niemogły być jak tylko abstrakcyjne, li w abstrakcyjnym elemencie myślenia zawarte i objęte, ztąd całe rozwinięcie się bytu stanowi tylko sferę logiczną idei, będącéj jednostronną dla swéj abstrakcyi, a tém samém mającéj konieczność w sobie do urzeczywistnienia się zupełnego, dla tego byt myślący siebie, czyli logiczna idea musi wyjść z swego abstrakcyjnego zakresu i mając w sobie zaród wszelkiéj rzeczywistości wyłonić go w świat czynu i objawu. Z tych przyczyn odrywa się niejako od siebie i przechodzi w naturę, lecz tam niebędąc pojmującą siebie, czyli będąc obcą sobie saméj, to jest nie w jedni formy z treścią, podnieść się musi do całkowitego swego zatwierdzenia, czyli do pojmującego oznaczenia siebie w sobie i przez siebie, do swéj najwyższéj konkretności, jaką jest duch ogólny, będący syntezą logicznéj idei i natury. Ponieważ idea w duchu jest świadomą siebie, czyli jest bytem pojmującym siebie, a zatém jednią pojmującego i pojmowanego jest więc absolutną rzeczywistością. — Ztąd bytu jako bytu niemożna uważać za absolut, lecz tylko za najbezpośredniejsze i najabstrakcyjniejsze jego oznaczenie.

Autor, nietrzymał się z całą ścisłością oznaczenia swego, absolutu, gdyż twierdząc, że absolut „nie byłby absolutem, gdyby niemiał koniecznych wynikłości,“ nie wykazuje w ciągu dzieła dostatecznie natury takowych, stosunku ich właściwego do bytu. Uważanie bytu i wynikłości stosunkowo do siebie, pokazując dwa przeciwstawienia niejako leżące na przeciw siebie, a tém samém ograniczające się, wymaga w czém trzeciém będącém ich zupełną i całkowitą jednią i całością, a przez to absolutném zatwierdzeniem, samym absolutem. — Brak wykazania tego trzeciego momentu bytu, a tém samém brak głębszego pojęcia natury absolutu, postawił autora na najabstrakcyjniejszem stanowisku, przeszkodził mu wznieść się do wyższych sfer filozoficznego ducha, i utrzymując go przy samym prawie początku filozofowania, nie dozwolił mu opuścić stanowiska Eleatów, a sięgnąć powyższe i więcéj zgodniejsze z postępem filozofii. Tym sposobem musiał autor przestać li na przypuszczeniu, że byt jest absolutem, niemogąc jednak w ciągu dyalektycznego jego upośredniczenia się przyjść do zatwierdzenia jego absolutności, a tém samém niemając metody istotnéj treści filozoficznéj, niemógł prawdziwości swego przypuszczenia wykazać i udowodnić.

Daléj, mówiąc o bycie człowieka, wykazuje konieczność postępu ludzkości, przechodzi do rozważania bytu w ogólności, jako absolutu, tu rozprowadza obszerniéj powyżéj wspomnianą definicyę bytu, lecz nigdzie jednak ściślejszém oznaczeniem nie zastępuje i poprawia jéj niedostateczności. — Opierając się na tém, że z bytu muszą następować wynikłości, wyprowadza następny wniosek:

„absolut, byt, jest siłą zarodową wszech rzeczy, a poznajemy go poznając jego przymiot konieczny, to jest w nim samym leżące prawo na mocy którego wszystko z niego wynika, więc to prawo absolutu jest prawdą absolutną, czyli prawdą bezwzględną. Więc prawda bezwzględna niejest rzeczą samą przez się twórczą zarodową, ale przymiotem koniecznym absolutu, rzeczy przez się saméj twórczéj zarodowéj.“ (St. 11.)

Niedostateczność pojęcia absolutu musiała doprowadzić autora równie do niezupełnego i niecałkowitego oznaczenia prawdy absolutnéj, czyli bezwarunkowéj. Utrzymując, że ona zawisła na poznaniu przymiotu bytu, czyli prawa w nim leżącego nie wykazuje jego natury, jako téż natury poznania, pozostaje li na samém opisaniu, nie zaś wywodzie i udowodnieniu. — Według powyżéj przez nas postawionego pojęcia absolutu, jako bytu pojmującego się w sobie i przez siebie czyli będącego duchem widzimy, że tu treść i forma są w zupełnéj jedni, że duch w skutek swéj wewnętrznéj wolności, musi sam być dla siebie zatwierdzeniem, czyli jako absolut, musi pojmować siebie, a zatém być sobie przedmiotem poznania i poznającym się, to jest, jednią pojęcia i rzeczywistości, a tém samém prawdą absolutną i bezwarunkową. Prawda ta będąc najwyższém zatwierdzeniem się ducha, jest jego wewnętrzną treścią i istotą, ztąd jest twórczą i wolną jak sam duch jest twórczy i wolny.

Ponieważ autor nieprzyszedł do wykazania najwyższego rozwinięcia się praw i przymiotów absolutu, niemógł zarazem otrzymać koniecznéj w nim, identyczności formy z treścią, a tém samém wszech prawdy i wszech zasady, która będąc w sobie, dla siebie i przez siebie, jest tworzącą siebie i cały świat.

Widzimy łatwo, że niedostateczność oznaczenia autora prawdy bezwarunkowéj, musi prowadzić go ciągle do następnych niezupełności i tak wykazując, że wszystkie kształty świata są odbiciem absolutu„ że on ma go w około siebie, że zatém jest siłą twórczą—twórczością, że idea jest stworzeniem, wynikłością absolutu, końcem postawia pewnik:

> „że za wyobrażeniem byt, (bo byt jest absolutem) idzie zaraz wyobrażenie świata, ktory być musi jego wynikłością konieczną i prawdy, która jest obu przymiotem.“ (Str. 12.)

Przekonywamy się z tego zupełnie, że autor nie przyszedł do pojęcia bytu i świata, postawiając dwa wyobrażenia, we-

dług jego natury postawia dwie skończoności, dwa przeciwstawienia potrzebujące koniecznie afirmacyi, do któréj autor nigdzie niedochodzi, wszędzie jest więcéj opisowym, aniżeli ściśle zdążającym za rozwinięciem się pojęcia rzeczy saméj, dla tego w całości rozumowanie jego filozoficzne musi być słabe i niewykończone. Gdyby był zbadał naturę upośredniczenia się bytu, a tém samém, co jest bezpośredniość upośredniczona, niebyłby powiedział, że idea jest samém stworzeniem, rezultatem, ale przeciwnie według powyżéj przez nas rzeczonego oznaczenia, byłby ją pojął jako skutek i przyczynę, jako utwór i twórczość. — Najlepiéj niedostateczność pojęć autora pokazuje się w jego następującém zdaniu:

„W dalszem wyłuszczeniu naszéj myśli, byt człowieka uważać będziemy jako absolut wszech rzeczy ludzkich tego świata, który nam przedstawia rozwinięcie ludzkiéj twórczości, a który obejmuje całą ludzkość. Nastąpi teraz może przeciwko temu naszemu założeniu niepospolicie ważny zarzut, czyli byt człowieka niejest raczéj wynikłością i stworzeniem absolutu, jakim jest Bóstwo? a więc nie bytem i absolutem samym przez się, ale prostem stworzeniem jak cała przyroda. A nareszcie w żadnym razie byt człowieka niejest absolutem wszechrzeczy, bo cała przyroda niejest sworzeniem człowieka, a zatém byt człowieka niejest absolutem? więc przyroda miećby musiała drugi właściwy sobie absolut? Więc te zarzuty redukowałyby się ostatecznie do tego, że się wyrzekamy ujęcia jedynego absolutu wszechrzeczy, który naszém własném wyznaniem niejest absolutem przyrody, że się zatém wyrzekamy doprowadzenia do zupełnéj jedności pojęcia wszech rzeczy, skoro nie sięgamy aż po absolut wszech rzeczy, po Bóstwo.“ (Str. 13.)

Spodziewaćby się należało, że autor uczyniwszy sam sobie tak słuszne zarzuty, porachuje się lepiéj z pojęciem swego absolutu i wzniesie się do pojęcia prawdy bezwarun–

kowéj, témczasém usprawiedliwiając się niemożnością „dotychczas stanowczego ujęcia rozumowo Bóstwa, jako absolutu wszechrzeczy“ przyjmuje sposobem przypuszczenia —byt ludzkości jako absolut rzeczy i działań ludzkich, nie widzi błędu wielkiego jaki popełnia przez to, gdyż obiera li stanowisko relatiwne, niemając pojęcia absolutu wszechrzeczy, niemoże zarazem dokładnie oznaczyć pojęcia i natury bytu ludzkiego, a tém samém postawić normy społecznéj — służącéj za podstawę i zasadę do rozstrzygnięcia wszelkich kwestyi i zadań społecznych. Wypadek ten był jednak konieczną wynikłością z powyższych przypuszczeń autora, nieuznając bytu jako rozumu będącego niemógł przyjść tém samém do jego upośredniczonego zatwierdzenia, a przez to do pojęcia rozumu pojmującego się. Podobnież jak idea jest jednią pojęcia i rzeczywistości, czyli podmiotu i przedmiotu, tak i rozum pojmujący się jest jednią przedmiotowego i podmiotowego rozumu, ztąd jest absolutem, gdyż jest zatwierdzeniem siebie samego w sobie i przez siebie, dla tego absolut jako rozum li może być pojęty przez rozum, czyli przez umiejętne pojmowanie jego treści i istoty. Autor nie postawiając pojęć tylko przypuszczenia same, grzeszy przeciwko metodzie właściwéj umiejętności, postawia się w niemożności zdobycia prawdy i staje się więcéj rezonującym jak prawdziwie filozofem. — Stósownie do swego przypuszczenia o bycie człowieka, przechodzi do uważania go jako absolutu wszechrzeczy ludzkich, wyprowadza, że jego wynikłością jest ludzkość, że wiedza na nim opierająca się jest wiedzą wszechrzeczy ludzkich, wspomina o konieczności doznania jego prawa i przymiotu, który ma stanowić prawo bezwzględne ludzkości, lecz jak niedaje pojęcia i natury bytu i wiedzy bezwarunkowéj, mówiąc w ogóle o bycie absolutnym, tak i tu podobnie postępuje, byt ludzki będący wynikłością bytu absolutnego, nie nabiera żadnéj nowości, lecz prawie autor jednego rozumowania — tych samych niekiedy wyrażeń używa na jego opisanie i oznaczenie.

Dalej celem poznania istoty człowieka zajmuje się jego psychologicznym rozbiorem, stanowisko samo jakie autor w téj mierze obiera, wskazuje wyraźnie, że niemógł przyjść do jéj zupełnego poznania i pojęcia. Aby to zdobyć, należy zupełnie w bezwarunkowém czyli spekulatiwném uważaniu badać i rozwijać jéj pojęcie i naturę. Psychologiczne stanowisko może li doprowadzić do empirycznego, reflekcyjnego zapatrywania się, a nigdy zaś do absolutnéj i bezwarunkowéj prawdy. Rozbiór psychologiczny człowieka li w sferze psychologicznéj, wykazać może podmiotową jego stronę, opuszczając całą jego stronę przedmiotową bogatą w życie istotnie duchowe, gdyż będącą wypełnieniem i prawdą podmiotowego ducha, dla tego umiejętne i prawdziwe badanie człowieka li może być w duchu ogólnym samym uskutecznione, gdyż on będąc syntezą stanu jego antropologicznego i psychologicznego, obejmuje urzeczywistnione pojęcie człowieka, jego ideę, a tém samém i jego najwyższę całość i rzeczywistość.

Za cel téj części psychologicznéj naznacza daléj autor rozbiór ducha ludzkiego; niepokazuje wprzód, jakim sposobem byt, czyli absolut staje się duchem, jaki stosunek pomiędzy jednym a drugim, dla tego znów przypuszcza jego byt, nie udowodniając i niewyprowadzając go pojęciowo.

Z przyczyny zwykłéj, to jest braku dokładnego pojęcia absolutu, podobnie jak dawniéj ideę tak teraz myśl uważa za stworzenie, wynikłość, wpada znów w dualizm, którego nie przeprowadza do żadnéj jedności, lecz tylko w sobie samym pozostawia. Następnie rozbiera dwie władze ducha, władzę pojmowania i władzę tworzenia, czyli twórczość; pierwsza jest bierną częścią ducha, druga zaś samodzielną, stanowiącą twórczość duchową, a tém samém czyniącą go zarodem świata, który jest jego dziełem. Stósownie do tych podwójnych władz wyprowadza równie podwójny stosunek ducha ludzkiego do myśli, raz jako odbierającego same bierne wrażenia utworzonéj już myśli, drugi raz jako tworzącego i zatwierdzającego się samego przez się.

Aby pokazać jednostronność powyższego stosunku myśli do ducha, musimy pokrótce oznaczyć co jest duch, a tém samém stanowisko myśli saméj. Odnosząc się do naszego powyżéj uczynionego oznaczenia absolutu, widzieliśmy, że idea była upośredniczoną bezpośredniczością bytu, czyli bytem myślącym, ztąd duch ogólny jako rzeczywistość jéj musi być pojmującym się bytem, czyli pojmującą się myślą, zatém w duchu myśl jest przedmiotem sobie saméj i podmiotem, dla tego chcąc oznaczyć stosunek myśli do ducha, należy oznaczyć stosunek myśli saméj do siebie. Tak idea niesie w sobie byt czysty, czyli byt będący bezpośrednim i byt upośredniczający się, czyli istotę, tak więc duch jako myśl pojmująca się musi być jednią przedmiotowości i podmiotowości, czyli, myśl zostaje do siebie w trojakiém stanowisku, raz jako myśl będąca, czyli przedmiotowa, drugi raz jako reflekcyjna, pojmowana, czyli podmiotowa i nakoniec jako pojmująca się, absolutna, a więc i twórcza.

Podobnie jak autor nieoznaczył dostatecznie stanowiska myśli i poznawania, a tém samém istotnych momentów ducha, tak też w dalszém przejściu do rzeczywistości i czynu wielki się daje czuć brak pojęć obudwóch, a tém samém woli, któréj one są objawem. Autor nie wzniósł się do oznaczenia absolutnéj rzeczywistości, lecz wychodząc z tego, że byt jest sam przez siebie, zatém bezwarunkową rzeczywistością, wynikłość zaś z bytu, czyli warunkowa rzeczywistość jest czynem, postawia tylko dwie relatiwne, skończenne rzeczywistości duchowéj, zatwierdzenia się pojmującéj woli w sobie i przez siebie, czyli ducha w duchu i przez ducha. — Z tego widzimy łatwo, że autor mógł przyjść tylko do czynu relatiwnego, a zatém sfera czynu wolnego zupełnie została przez niego nietkniętą i nienaruszoną; momenta czynu i oraz twórczości nietylko że nierozprowadzone, ale nawet nie wspomniane, raz położywszy principium niedostateczne, niemoże przyjść do zupełnéj jasności w wywodzie i oznaczeniach, dla tego w całém dziele przebija pewna ciemność, brak zaś pojęć powo-

duje nieorganiczność i niesystematyczność. — Po wspomnieniu co jest rzeczywistość i czyn, zajmuje się poszukiwaniem prawa absolutu, czyli prawdy bezwzględnéj, tu wykazuje, że powszechna jedność ludzkiego bytu rozwijać się, uosobistniać i postępować musi, a zatém postęp uznaje za bezwarunkowe prawo i prawdę ludzkości. W końcu pokrótce resumuje swe pojmowanie absolutu i praw jego w słowach następujązych:

„Byt ludzki, najświętsza rzeczywistość, jest absolutem wszech ludzkich rzeczy tego świata, który jest dziełem twórczości człowieka. Konieczny postęp ludzkości jest to prawo absolutu, czyli prawda bezwzględna, na mocy któréj absolut (byt twórczości) tworzy, a zatém prawda, która zawsze i wszędzie rządzi ludzkością, więc wiedza téj prawdy otwiera à priori wiedz ludzkich rzeczy, które niczém inném być niemogą, jak wynikłością konieczną absolutu byt.“ (Str. 27.)

Uważając autor postęp jako prawdę bezwzględną, nie daje pojęcia jego natury, nie pokazuje czém on jest w sobie i dla siebie, a zatém trudno jest czytelnikowi dopatrzyć i zrozumieć do czego ów dąży postęp, jakie jest jego posłannictwo i cel? Niedosyć jest wskazać jakąś prawdę, lecz jeszcze potrzeba ją rozprowadzić i udowodnić, autor nietylko że się nie trzyma ściśle téj metody, lecz owszem wszędzie ją prawie opuszcza i zaniedbuje.—Niemógł zaś dostatecznie dopełnić tego, gdyż postęp li z natury bytu, z absolutu, z istoty ducha ludzkiego może być wyprowadzonym i otrzymanym, kiedy przeciwnie w nim byt ludzki będąc faktem empirycznym, jest koniecznością, a zatém i wynikłość z niego bezpośrednia równie takową być musi. Przechodząc do wykazania co jest utwór i życie człowieka — społeczność przyznaje, iż przystępuje „do sprawdzenia bezwzględnego prawa koniecznego postępu ludzkości w utworze duchowym człowieka.“ (Str. 27.) Tu obiera drogę czysto empiryczną, zapominając, że postęp uznał za prawdę bezwarunkową ducha

ludzkiego, a zatém, że sprawdzenie jego umiejętne li może być wykazane rozwijaniem się pojęcia samego ducha, tak, iż wywijanie się jego z siebie jest zarazem objawianiem natury postępu jako jego formy, więc sprawdzenie postępu w utworze człowieka jest podniesienie bezpośredniości duchowéj, jaką jest utwór człowieka, jako konieczność do zupełnéj wolności, jaką jest wolność społeczna. Mówiąc daléj, że:

„Życie duchowe człowieka jest to rozwój bytu. Absolut musi sam przez się w dalsze wynikłości przechodzić, to jest samodzielnie tworzyć, i to stanowi istotne znaczenie ludzkiego życia. Żyć jest to tworzyć, dla istoty zaś pojmowaniem obdarzonéj, i w niém wpowszechną jedność ludzkiego bytu wcielonéj, tworzyć, jest to postępować, więc postęp, to życie.“

Nie wykrywa nam jeszcze jaka jest natura i prawo tworzenia, a tém samém postępu. Dla tego każdy łatwo zapytać się może, jaka jest różnica pomiędzy życiem jako życiem, a życiem duchowém, jaki zachodzi pomiędzy niemi stosunek i dla czego pierwsze podnosi się w drugie, na czém opiera się i polega ich wyższość lub niższość? Brak pojęcia momentów ducha i postępu doprowadził autora do niezupełnego oznaczenia stosunku człowieka, do ludzkości i utrzymując, że on dwoiście z nią obcuje:

„*a)* raz przez pojmowanie, *b)* drugi raz przez samodzielne tworzenie,“ (str. 28.)

przypomina nam, iż błąd ten musiał popełnić w skutek dawniéj jednostronnie uważanego stanowiska myśli. — Podobnie jak myśl przechodzi potrójne stadium w swym objawie i rozwijaniu się, tak i wola jako myśl zatwierdzająca się w uważaniu swém całkowitém, równie trzy momenta okazuje: 1) jako czysta bezpośredniość czyli życie jako życie; 2) wola reflekcyjna czyli podmiotowa i 3) nakoniec wola pojmująca się i objawiająca się jako dobro społeczne, ztąd

człowiek w odniesieniu się do ludzkości w potrójnym stosunku zostawać musi. Autor opuszczając wzgląd na pierwszy moment, zdawałoby się, jakoby rozwoju czysto życiowego nieuważał istotnym w naturze człowieka, a zatém koniecznym momentem w ludzkości.

Opierając się na jednostronném założeniu, wyprowadza dalsze równie jednostronne rezultata i wypadki, widzi li tylko w tym podwójnym względzie właściwe życie duchowe pojedyńczego człowieka, nie obejmując całkowicie jego natury, nie rozprowadza jéj zatém całoznacznie i zupełnie. Stosunek powyższy człowieka do ludzkości służy mu do uczynienia wniosku, że życie duchowe pojedyńczego indiwiduum, li odbywa się przez życie zbiorowe czyli przez społeczność, wśród któréj każdy człowiek jakkolwiek indiwidualność posiadać będzie, zawsze li w zakresie owego podwójnego stosunku istnieć i objawiać się musi. Pojęcie społeczności postawione li jako jedność zbiorowa; niewidzimy nigdzie pojęcia idealnéj jéj jedności, jakim jest ona objawem względnie do absolutu, w jakim stosunku, w treści i istocie swéj zostaje człowiek do społeczności, wszystkie te względy opuszczone i ona nieuchwycona i nieoznaczona w swym właściwym organizmie duchowym.

Autor nieumiejąc odróżnić co jest relatiwnością i absolutnością w człowieku i duchu ludzkim, w całém rozwijaniu swego przedmiotu opierając się ciągle na przypuszczeniu równie relatiwném, które jednak za absolut poczytuje, wykazuje li prawdy warunkowe i świat prawdziwie duchowy zostaje dla niego zamkniętym i niedostępnym. Z tych przyczyn trudno żądać, aby autor czyn mógł pojmować w jego całości, aby postawił zasadę pojęcia istocie jego odpowiadającą, najlepiéj niedostateczność tę udowodniają słowa jego następujące:

„Czyn jest to ogólna nazwa wszelkiéj wynikłości ludzkiego bytu, wszelkiego dzieła ludzkiéj twórczości; jest to więc atom i jednostka tego świata, którego człowiek jest stwórca, jest to ogniwo pojedyńcze tego wielkiego ciągu ludzkiego tworzenia.“ (Str. 30.)

Widzimy wyraźnie ztąd, że stanowisko czynu nieoznaczone jest stosunkowo do rozwijania się pojęcia człowieka, a zatém opuszczony zupełnie wzgląd na jego działania wynikający li z instynktu, żądzy, samowoli; pominiona różnica pomiędzy niemi, a istotnie czynami wypływającemi z wolnéj i świadoméj jego woli. Pytanie więc, cóż jest względnością a absolutem w czynie? co jest bezpośredni, a w istocie wolny objaw ducha? na to nigdzie nieznajdziemy danéj odpowiedzi, nigdzie potrzebnego rozwiązania. Podobnie jak czynu w sobie i dla siebie nieoznacza autor dostatecznie, tak téż niewyświeca i niepokazuje, w jakim stanie ducha swego staje się człowiek człowiekiem społeczeństwa, mówiąc w ogóle:

„życiem duchowém człowieka jest czyn, a czyn wzajemne pomiędzy ludźmi obcowanie, stanowi już ludzkie społeczeństwo, które tam się zaczyna gdzie duchowe życie człowieka i postęp, jako bezpośrednia wynikłość i pierwotny doskonały utwór absolutu twórczego. Niema zatém ludzkiego przedspołecznego życia.“ (Str. 35.)

Tu znamy tylko opisanie niejako zawiązku społeczeństwa, ale niemamy pojęcia istoty i konieczności wynikłéj z oznaczenia odpowiedniego świadomości człowieka, a tém samém nie jest pojęciowo rozwiniętém, jak on z stanu bezpośredniego przechodzi w stan społeczny, jaka zachodzi różnica pomiędzy jego społeczném a przedspołeczném życiem.

Następnie wspomniawszy jeszcze autor cokolwiek o czynie i o postępie, jako prawie bezwzględném w społeczeństwie, a tém samém wyprowadzając konieczność ciągłego tworzenia i wyrobienia nowych, coraz doskonalszych kształtów i form społecznych, przechodzi do rozdziału nauk społecznych, które w potrójnéj ilości obejmuje:

„*a*) Ekonomia moralna, (czyli tak nazwana przez autora psychologia ludzkiego społeczeństwa) zawiera pojmowanie organizmu, przez który powsze-

chna jedność ludzkiego bytu w niezliczonych indiwiduach rozlana, dopełnia funkcyi myśli twórczéj a jednéj.

β) Ekonomia materyalna zawiera pojmowanie twórczości ludzkiego ducha w walce z materyą, w walce, na którą człowiek wskazany, jest dwoistością duchowo-cielesną swojego utworu. Niezawiera ona stosunków pojedyńczych istot ludzkich z materyą, z cielesnéj indiwidualności człowieka wynikających, lecz tę walkę powszechną, którą społeczność przeciwko niéj (materyi) przewodzi, a która w jedności pomiędzy ludźmi się odbywa, jako walka zbiorowa stanowczo urządzona układem społecznym.

γ) Ekonomia polityczna zawiera pojmowanie, jakim sposobem powszechna ludzka społeczność rozdzielona jest na pojedyńcze społeczeństwa, stanowiące właściwe uosobienia zbiorowe wśród ludzkości, jako to narody, ludy, kasty, pojmowanie, jakim sposobem rozwięzują się i rozprzęgają, aby wejść w skład nowych ciał społecznych." (Str. 39.)

Po uczynieniu obecnego rozkładu nauk społecznych, przechodzi do wykazania ogólnéj społeczności nauk i ich syntezy, korzystając z swego bardzo wygodnego przypuszczenia, że wszystko w ludzkości postępować musi, używa znów postępu za środek wskazujący konieczność rozwijania się nauk, ich organiczny związek pomiędzy sobą, ich wewnętrzną spojnię, gdyż wszystkie odpowiadając stopniowemu postępowi ludzkości, muszą zarazem zajmować w niéj pewne i konieczne miejsce i stanowisko. — Co jest w istocie pojęciowo syntezą nauk, jakie rozczłonkowanie w ich organizmie przypada i istnieje, jaki stosunek w ogóle pomiędzy naukami, a ich zatwierdzeniem, syntezą, niemógł tego autor wypośrodkować dla braku pojęcia istoty myśli, a tém samém wiedzy; ztąd pojęcie organizmu nauk nie jest wyprowadzane z natury poznawania, ale więcéj opowiadającym sposobem wskazywane i utrzymywane — i li tylko

ściągane do postępu, nie zaś czerpane w źródle wiedzy będącéj ich zasadą i podstawą. Z całéj swéj pracy filozoficznéj zdaje się, że autor najlepiéj uchwycił i oznaczył prawdziwe stanowisko ekonomii materyalnéj, chcąc jéj wyższe i rozciąglejsze nadać znaczenie, podniesieniem jéj do ogólniejszego i więcéj bezwarunkowego uważania przedmiotu swego, dla tego słusznie utrzymuje, że:

„Dotąd nauka Ekonomii materyalnéj opierała się tylko na szczegółowém rozwinięciu społeczeństwa. Nie wznosiła się do ogólniejszych i bezwzględnych pojęć, co większa, niejako rozbrat z niemi zrobiła, niepraktycznemi je mieniąc. Nie zajmowała przeto stanowiska, które jéj właściwie przynależy. Nie umiejąc pogodzić praktycznego codziennego rozwinięcia z nieodmiennemi bezwzględnemi prawdami, te ostatnie odrzucała zupełnie, jakoby różnorodne, a nawet sprzeczne z przedmiotem swojego badania, jak gdyby prawda niebyła zawsze jedna? jak gdyby mogły istnieć różnorodne prawdy? — A ztąd niemogła zadość uczynić dwoistéj potrzebie ludzkiego ducha: badania prawdy czystéj, ogólnéj, bezwzględnéj, i szukania zastósowania téj prawdy w czynach ujętnych.“ (Str. 59.)

Zastanawiając się jeszcze cokolwiek nad ekonomią materyalną i jéj zadaniem, kończy rozdział pierwszy swéj pracy, mającéj być podstawą, wstępem niejako filozoficznym do dalszych badań i poszukiwań. Jednak brak głębszego i gruntowniejszego wykształcenia filozoficznego, obok dość znacznéj samodzielności umysłu, przeszkodził autorowi rozwinąć należycie i umiejętnie przedmiot swój; nie poświęcając metody umiejętnéj, poprzestał li na przypuszczeniach, poczęści same sprzeczności zawierających, dla tego cały rozdział pierwszy pod względem filozoficznym wiele pozostawia do życzenia, już to dla jednostronności stanowiska, już to dla konsekwencyi i rezultatów, jakie zawiera i obejmuje. —

Nim przystąpimy do rozbioru drugiego rozdziału, traktującego w własności, pokrótce musimy dać o niéj nasze

pojęcie i usadziwszy w ogóle jéj treść i zasady w woli człowieka, śmieléj i pewniéj zapatrywać się na rzecz i sposób widzenia autora.

Od niejakiego czasu podobnie jak nieśmiertelność duszy w filozofii, tak własność w polityce obudziła powszechniejszą i głębszą uwagę, różne prace podjęte w téj mierze, rozmaicie wyświecają i wykazują jéj charakter i stanowisko. — Najważniejsze zaś z nich Proudhona*) i Bastier**) nieodpowiadają całoznacznie umiejętnemu żądaniu. Pierwszy obierając więcéj pole krytyczne, nie dotknął zupełnie gruntu, z któregoby rzecz swą należycie mógł ocenić i rozwinąć, śmiałość myśli, dyalektyczność w wywodzie, nowość połączona z pewną gruntownością w widzeniu, stawiają go w niejakie podobieństwo z Ludwikiem Feuerbach, lecz ten szczęśliwszy i wszechstronniejszy w zapatrzeniu się na przedmiot swój, umiał ująć jego prawdziwą treść i naturę, rozbierając istotę Chrystyanizmu; wnika w przyczyny religijne w człowieku będące, wykazując ich fałszywość, wskazując zarazem jego jednostronne zasady i konieczność rozwiązania; tu dyalektyka krytyczna jest dyalektyką w istocie saméj człowieka, w zgłębianiu i poznaniu jego natury, kiedy przeciwnie Proudhon ciągle trzyma się na powierzchni rozwijania się własności, nieuderza w stronę jéj przyczyn, leżących w naturze człowieka, nie podciąga tych pod sąd krytyczny, dla tego praca jego nie jest zupełna i dostateczna, — drugi zamierzył więcéj ze stanowiska czysto filozoficznego rozstrzygnąć kwestyą własności, lecz nieumiejąc dopatrzyć istotnéj syntezy, a tém samém prawdy człowieka, niedaleko zaszedł w swych wnioskach i rezultatach. — Z tych dwóch podwójnych stanowisk pokazują nam się dwa kierunki konieczne w uważaniu własności, to jest krytyczny i organiczny. Celem pierwszego jest wykazać i oznaczyć przyczyny w człowieku, powodujące własność i te

*) Qu'est ce que la Proprieté? ou Recherches sur le principe, du droit et du gouvernement. (1 vol.)

**) De la Propriete et de son principe. Paris 1844.

rozebrawszy i oceniwszy według pojęcia istoty ducha ludzkiego, naznaczyć im prawdziwe i istotne znaczenie, celem zaś drugiego jest umiejętne i pozitiwne rozwinięcie własności, zatém według natury umiejętności samowiedzę człowieka, czyli wolność ogólną obrać musi za punkt wyjścia i zasadę, a tém samém opierając się na wolności społecznéj, przyjść do rozstrzygnięcia co jest i jaka jest natura własności społecznie uważanéj i rozbieranéj?

Aby w całości naszemu zadaniu zadosyć uczynić, należałoby postawić pojęcie i rozwinięcie się całości, lecz ponieważ przedmiot ten dla swéj ważności i obszerności przechodzi zakres czysto krytyczny; dla tego odnosimy się li do naszego pojęcia absolutu i stósownie do jego momentów oznaczymy i wyprowadzimy momenta własności.

Widzieliśmy, że absolutem jest pojmujący się byt, czyli duch wiedzący i zatwierdzający siebie po sobie i przez siebie samego, ztąd będący jednią woli i wolności; jako samowiedzący, jest syntezą pojedyńczego i ogólnego ducha, ztąd jest najwyższą wolnością i prawdą; jako taki ma byt w samowiedzy ludzkiéj, ztąd ją uważać można za normę i podstawę wszelkiego życia i układu społecznego. Podobnie jak myśl, tak i duch, czyli wolność jako jego istota potrójne musi mieć stanowisko: 1) wolność bezpośrednia, czyli abstrakcyjna, 2) wolność reflekcyjna, przedmiotowa i nakoniec 3) wolność zatwierdzona, czyli pojmująca siebie. Dla tego w stosunkach społecznych, jako będących objawem wolności, w ogólném uważaniu li to potrójne stadium dopatrzyć i naznaczyć można, li w tych trzech sferach całość wolności człowieka mieści się i objawia zupełnie. Ponieważ własność jest wynikłością ducha ludzkiego, a tém samém wolności, ztąd jéj formy muszą odpowiadać koniecznym momentom i pojęciom pierwszéj. Dla wykazania tego rozbierzmy, jakie znaczenie każdy moment wolności mieści, a ztąd łatwo pokażą nam się trzy istotne i właściwe formy własności.

Powyżéj mówiąc o absolucie, pokazaliśmy, że byt jako abstrakcya jest tylko ważnością, zarodem rzeczywistości, ztąd i wolność abstrakcyjna stósownie do natury abstrakcyi musi obejmować w sobie możność wolności rzeczywistéj, samowiedzącéj się; dla tego musi być w sobie jednią wolności pojedyńczéj i ogólnéj; jako abstrakcyjna, to jest nie samowiednia jest koniecznością, a więc niemoże objawiać czynów wolności odpowiednich i stósownych. — Zatém człowiek w stanie bezpośrednim niezna własności, lecz li tylko ogólna bezwłasność panuje i istnieje. Przyszedłszy do bezpośredniéj reflekcyi, czyli uznania siebie, li ściąga się na siebie, wyłączając i chcąc podbić wszystko co go otacza, chce stać się panem ogólnym i ztąd rodzi się walka materyi z człowiekiem i człowieka z człowiekiem. a zatém własność i niewola. Czując się w sobie i mając li świadomość siebie, zatwierdza li tylko wolność swoją, wolność pojedyńczą, ztąd jeszcze abstrakcyjną, a zatém stanowiąc li jego abstrakcyjne prawo. Z powodu téj jednostronnéj wolności, a tém samém jednostronnego prawa człowieka, musi on podnieść się do istotnego pojęcia swéj wolności, a zatém do pojęcia i zatwierdzenia idei człowieka, Tu obudza się w nim ogólna samowiedza, uznanie w sobie wszystkich i siebie w wszystkich, tu jest właśnie początek emancipacyi siebie i ogólnéj, tu panowanie miłości rozumu i woli w wszystkich sferach społeczeństwa; tu człowiek zaczyna żyć prawdziwie w duchu i przez ducha i niebo obiecane staje się jego mieszkaniem i przybytkiem, rozkoszą szczęścia. Z tych przyczyn prawo abstrakcyjne przechodzi w prawo prawdziwie duchowe, a więc i własność pojedyńcza w własność samowiedząco zatwierdzoną, czyli bezwłasność. Zatém widzimy, że własność objęta w całości swego pojęcia, pojawia się w trzech formach, jako bezwłasność, bezwłasność upośredniczona, czyli własność pojedyńcza, i bezwłasność zatwierdzona, czyli własność ogólna. Rozprowadzenie zaś dalsze powyższych zasad i w całéj ich specialności, jako przechodzące nasze założenie pomijamy i opuszczamy, przestając li

na ich wspomnieniu i wykazaniu, jako koniecznêm do dalszego naszego sądu i zapatrywania się.

W drugim rozdziale swéj pracy zajmując się autor przedmiotem właściwym ekonomii materyalnéj, rozbiera i wykazuje, co jest rozwój materyalny społeczeństwa; wypowiada naturę walki człowieka z materyą i w końcu przechodzi do oznaczenia własności powszechnéj, mówiąc:

„Własnością czyli bogactwem powszechném całego rodu ludzkiego, jest wszystko co na otaczającéj go materyi zdobędzie i do swojego użytku obróci, przekształci. — Więc własność powszechna jest wypadkiem osiąganym przez rozwój, jego bezpośredniém dążeniem i objawem, a środkiem jedynym i niepochybnym usamowolnienia człowieka od materyi i doprowadzenia go do stanu natury.“ (Str. 66.)

Następnie pokazuje stosunek rozwoju materyalnego do postępu, wyprowadza konieczność postępowania także form własności i ponieważ w skutek postępu coraz większa jedność pomiędzy ludźmi się ustala, ustanawia więc zasadę:

„Że bogactwo powszechne, wyswobodzenie od materyi są w stosunku jedności pomiędzy ludźmi, i że zawsze razem i nie rozłącznie postępować muszą.“ (Str. 70.)

Niemając nigdzie podanego dostatecznie przez autora pojęcia jedności ludzi pomiędzy sobą, w jakich formach ono się przedstawia i wyraża, musimy powyższe prawo za bardzo ogólne i niezupełne uznawać. Uważając objaw jedności ludzi pomiędzy sobą li pod względem ekonomicznym, widzimy, że ten wyraźniéj i wybitniéj się przdstawia, im wolność pracy jest wolniejszą i więcéj organiczną, dla tego stopień jedności pomiędzy ludźmi w względach ekonomicznych różnic, maleje w stosunku do stopnia jéj wolności lub niewoli; ztąd wyprowadzić możemy wniosek, że całoznaczne uznanie wolności pracy, jest rękojmią największego szczęścia i bogactwa. Pojęcie własności saméj przez się równie nie zostało w zupełności wyczerpnięte przez autora, mówiąc, że:

„Własność jest rozdziałem, czyli rozdawnictwem powszechnego bogactwa. Jest stosunkiem człowieka do człowieka, czyli stosunkiem społecznym, nie zaś człowieka do rzeczy.“ (Str. 73.)

nie wskazuje nam przymiotu owego rozdziału lub stosunku społecznego, który pojęciem własności koniecznie objęty być winien; oznaczenie jego własności nie przechodzi jéj form dzisiejszych, nie posuwa się nad dzisiejsze o niéj fałszywe i jednostronne wyobrażenia. Wspomnieliśmy powyżéj, że wyrażeniem jedności pomiędzy ludźmi jest stopień wolności pracy, ponieważ zaś właściwość ujęta w całości jest jéj zatwierdzeniem, zatém musi być wolnym i organicznym rozdziałem. Jako wolny i organiczny rozdział mieści w sobie rozumowość, skoro zaś ta jest najwyższą w formie samowiedzy, a zatém w formie ogólnéj, ztąd własność będąc wolnym rozdziałem w najwyższéj swéj prawdzie, musi być równie równym i ogólnym.

Rozprowadzając daléj powyższe prawo, twierdzi, że w miarę postępu rozwoju materyalnego, własność pojedyńcza nabywa coraz wyraźniejszych form podziału, że jest treścią wewnętrznego układu społeczeństwa, że zatém ulegać musi jak on postępowi, a więc, że i prawa ludzi do niéj ciągle zmieniać się muszą; końcem postawia różnicę pomiędzy własnością a użytkowaniem w słowach następujących:

„Tworzenie bogactw, czyli walka z materyą, jest stosunkiem zwycięzkim człowieka do rzeczy: użytkowanie jest także stosunkiem człowieka do rzeczy: do zdobytéj i w bogactwo przemienionéj materyi. Lecz własność nie jest użytkowaniem, trzeba te wyobrażenia stanowczo rozróżnić. Własność jest prawem, na mocy którego odbywa się użytkowanie społeczności zbiorowo zdobywającéj bogactwa.“ (Str. 76.)

Przez to widzimy, że autor li zwrócił uwagę na dwa momenta w własności, użytkowanie i własność jako prawo, nie pamiętając, że posiadanie rzeczy jest bezpośrednim objawem własności, że zatém nienależy go pomijać i opu-

szczać, ztąd nie znajdujem właściwych odcieni tych trzech momentów własności, ich istotnych różnic, ich pewnego odgraniczenia od siebie. Nieuważając i niebadając natury tych momentów, szczegółowo w ich naturze nie można całoznacznie rozwinąć pojęcia własności, gdyż jeden z nich wyłączony, odbiera i pozbawia ją istotnego i koniecznego charakteru. — Daléj rozbiera i wykazuje ważność własności, jak wszyscy ludzie skrzętnie i starannie o nie ubiegają się; jak jednostronność i fałszywość jéj form jest powodem wszelkiéj niesprawiedliwości, wszelkich klęsk i walk w społeczeństwie; następnie przechodzi do wykazania niby to postępu własności i mówi:

„Jeżeli zdołamy własność poznać, czém była, czém będzie, możemy jasno czytać w wielkiéj księdze przeszłości i przyszłości i w myśli naszéj dokładnie odbudować minione lub nastąpić mające kształty i postacie społeczne, a w ciągu własności ujrzymy ciąg rozwoju materyalnego, ciąg postępu ludzkości.“ (St. 86.) Lecz zamiast autor wskazywać naturę postępu własności, wdaje się w dowody o konieczności poznania przyszłości, w jakim ona zostaje stosunku do teraźniejszości; parę stron poświęca na nieodpowiadające prawdziwie zadaniu rozumowania i w miejsce rzeczy należnéj same ogólniki wypowiada i podaje.

Podobnie jak autor w pierwszym rozdziale pracy rozwijania i oznaczenia absolutu, nigdy niemógł wyjść z dualizmu, niemógł zjednoczyć dwóch przeciwstawień, tak i w trzecim interes pojedyńczy i powszechny stają mu się opoką, o którą wszystkie jego rozumowania rozbijają się; niemoże przyjść do oznaczenia ich istotnéj jedni i syntezy; niema u niego ich właściwego pogodzenia, lecz ciągle i zawsze samo rozdwojenie. Niemając w wiedzy jedności, niemógł tém samém w poglądzie praktycznym dopatrzyć punktu, z któregoby wszechstronnie i całkowicie uchwycił życie i stosunki społeczne. Najlepiéj przekonamy się o tém z rozbioru jego następujących zdań.

„Własność zawiera w sobie cel, jest niejako środkiem ciążenia głównego materyalnego działacza, jakim jest interes pojedyńczy (indiwidualny). Jest uświęceniem i organizacyą w porządek towarzyski tego pojedyńczego interesu, którego jedność społeczeństwa nie usuwa, lecz użyć umie i do swoich powszechnych celów obrócić.“

A gdyby wątpliwość jaka w téj mierze powstać mogła, całe to pytanie: Czyli własność jest rzeczą niezachwianą i konieczną, da się odnieść do samoistnego bytu człowieka w społeczeństwie i w ten sposób równoznacznie wyrazić, czyli samoistny byt indiwidualny, wśród jedności zbiorowéj, którą przedstawia społeczeństwo, jest niezachwianym i koniecznym? Jedna tylko odpowiedź na obadwa wypaść może. Własność jest następstwem koniecznêm samoistnego indywidualnego bytu człowieka, i chyba tylko z nim razem ustąpić i zginąć może, to jest w takim wypadku, jeśliby jedność społeczna tak dalece wszystko pochłonęła, iżby wśród niéj wszelka indiwidualność znikła. Przypuszczenie zaś to jest zupełnie niepodobném, bo wszelki postęp społeczny zawsze ku jéj wykształceniu dąży, nigdy zaś ku jéj zniweczeniu. (Stron. 93.)

W pierwszém zdaniu widzimy jasno, że własność pojedyńcza ma wchodzić w harmonijną całość organizmu społecznego, a zatém musi być oznaczoną przez i d e ę jedności społecznéj. Ponieważ jéj stopień odpowiada zawsze stopniowi świadomości społecznéj, ztąd ostatnią w swéj najwyższéj prawdzie, uważać można za zasadę i normę ustalenia i ustanowienia porządku społecznego. Gdy zaś świadomość człowieka nabiera istotnego charakteru duchowego li w samowiedzy, a zatém w uznaniu się ogólném, rozumowém człowieka, ztąd i wynikłości z niego takie a nie inne być muszą. Że autor nie przyszedł w tym kierunku do ostatecznych i zupełnych rezultatów, nie dziwię się, gdyż głębsze pojęcia własności uzasadnione i ugruntowane w po-

jęciu i naturze woli człowieka, są mu całoznacznie obce i nieświadome. Dla tego nie wyprowadzając swych wniosków z pojęcia wolności, li tylko o bycie indiwidualnym wspomina; utrzymując w drugiém zdaniu, że ten nie może być w zupełności przez ogół społeczny pochłonięty, nie rozwięzuje wcale prawie zadania, mającego na celu ustanowić jakość stosunku indiwiduum do całości społecznej, nie pokazuje, co jest istotną jego prawdą; zatém indiwidualność pozostaje li indiwidualnością, nie będąc nigdzie podniesioną do samowiedzącéj się indiwidualności, do jéj całkowitéj pełni, a tém samém do prawdziwéj osobistości. Ztąd u autora interes pojedyńczy i ogólny, nie zlewają się w jeden prawdziwy interes, nie otrzymują upośredniczenia i zatwierdzenia pojęciem osobistości, a tém samém pojęciem woli ogólnéj społecznéj wskazanego i oznaczonego.

Brak pojęcia osobistości człowieka spowodował, że autor niemógł oznaczyć, czém jest w istocie swéj idea społeczna, jaki zakres przechodzić musi w swym pojawie i gdzie jest prawdziwie w swéj konkretnéj rzeczywistości i pełni. Nie mając zaś dokładnego pojęcia idei społecznéj, mógł tém samém ogólnie tylko postawić i oznaczyć ideę sprawiedliwości nie rozprowadzając jéj pojęcia całego, a zatém nie ujmując jéj w koniecznéj całości w jéj zupełnym rozwoju. Dla tego niesprawiedliwość uważa li ze stanowiska względnego, kładąc jéj normę względnie do postępu, to jest, że ta istnieje tylko w odniesieniu się na przyszłość, w porównaniu pomiędzy sobą różnych coraz lepszych i doskonalszych form i układów społecznych, nie zaś ze stanowiska czysto-filozoficznego, mającego na celu pojęcie rzeczy w sobie i dla siebie. Na poparcie naszego sądu przytaczamy w téj mierze zdania autora:

„Idea sprawiedliwości jest to rzecz bezwzględna, w każdym danym składzie społeczeństwa istnąca i uprzedmiotowana. Jest albowiem nierozłącznym przymiotem jedności pomiędzy ludźmi. Nie można

więc żadnego społeczeństwa wystawić sobie, któreby nie było wyrażeniem obu tych idei. Bo dosyćby istniała jedność pomiędzy ludźmi, ażeby tam była i sprawiedliwość. Tak zaś ściśle są połączone obie te idee, że sprawiedliwość jest ujętną tylko w jedności pomiędzy ludźmi, a jedność pomiędzy ludźmi istnieć może tylko przez sprawiedliwość." (Str. 99.)

„Jeźli przeto jaki spoleczny układ jezt niesprawiedliwy, to tylko względnie innych układów, w któréj daléj posunięta i ukształtowana idea sprawiedliwości." (Str. 100.)

Przyczyna niemożności ogólniejszego poglądu wypływa u autora ciągle z ciasnego zakresu, jaki naznaczył dla absolutu, a tém samém z niedostateczności umiejętnego charakteru w jego zapatrywaniach się i wnioskach. Pojęcie i rozprowadzenie dokładne i całkowite idei, li może być zdobyte i dopełnione w uważaniu jéj w sobie i dla siebie, a zatém z stanowiska bezwarunkowego, umiejętnego. Autor indentifikując pojęcie idei sprawiedliwości z ideą jedności ludzkiéj o tyle nie oznacza pierwszéj o ile drugiéj. Nie mogąc wznieść się do pojęcia dostatecznie idei absolutnéj czyli absolutu niemógł zarazem i idei owéj jedności ludzkiéj należycie i umiejętnie zważyć i rozprowadzić. Ponieważ jedność pomiędzy ludźmi niczém innem nie jest, jak objawem wolności społecznéj, zatém idea społeczna musi być indentyczną z ideą sprawiedliwości, jako odpowiednią jedności pomiędzy ludźmi. Dla tego treść i forma pierwszéj musi być zgodną z treścią i formą drugiéj. Mówiąc w ogóle o własności wspomnieliśmy, że prawo abstrakcyjne człowieka jest li zatwierdzeniem jego wolności czysto-pojedyńczéj, zatém także abstrakcyjnéj, ztąd uznającém li własną jego osobę z wyłączeniem wszelkiéj innéj osoby, dla tego w naturze bezpośredniéj woli leży jednostronność, a zatém i niesprawiedliwość. Przy dalszém rozwijaniu woli, przychodzi coraz bardziéj do uczucia ogólnéj osobistości, lecz ponieważ ją tylko czuje, zatém w drugiém znamieniu objawu idei społecznéj pojawia się moralnosć i czło-

wiek wznosi swą osobę do subiektu. — Ponieważ ta druga sfera życia społecznego opiera się czysto na sercu i mieści zatém w sobie przypadkowość, dla tego nie jest zupełnie wystarczającą dla wolnéj istoty człowieka, która musi być świadomą siebie, ztąd przychodzi on przez ogólne pojęcie i poznanie siebie do zatwierdzenia prawa osobistego, czyli do uznania wolnemi wszystkie osobistości tak jak swą własną osobistość, przeto idea sprawiedliwości objawiać się musi w trzech swych koniecznych momentach, prawo abstrakcyjne, moralność i prawo osobiste, czyli lepiéj oznaczając prawo społeczne. Z tego wszystkiego pokazuje się moment niesprawiedliwości koniecznym w pojęciu całkowitego rozwoju idei sprawiedliwości, dla tego niemoże on być uważanym jako były li w względném porównaniu dwóch układów społecznych różnoczasowo uważanych, lecz owszém jako w istocie i pojęciu idei sprawiedliwości leżący i istniejący.

Jak w całém dziele autor nie jest dosyć ścisłym w oznaczaniu dokładném i zupełném pojęć, tak podobnie mówiąc o ważnych kwestyach jako to o rozdziale pracy, zamianie, przestaje li na powiedzeniu, że one konieczne są w społeczeństwie, lecz nie uważa ich w całéj rozciągłości, niewykrywa prawdziwie istotnéj ich natury, stosunków zobopólnych. Nigdzie prawie z potrzebną niepostępuje ścisłością za pojęciem rzeczy, nie przeprowadza go do najwyższéj pełni, jaką jest idea, dla tego trudno znaleść w jego pracy umiejętnego i zupełnego rozwinięcia i oznaczenia idei przedmiotu treścią i zadaniem dzieła będącego.

Wyszedłszy autor od przypuszczeń i pozostawszy przy nich, odiął charakter umiejętny swéj pracy i czysto zbytecznem i niepotrzebném rezonowaniem, zwłaszcza przy każdéj prawie materyi, używaniem postępu bez wykazywania jéj istotnego rozwinięcia, przyprawia się o niesystematyczność w wywodzie, a niekiedy o dowolność w obrabianiu i w przechodzie od przedmiotu do przedmiotu.

WŁOŚCIANIN POLSKI

ze względu historycznego, statystycznego i politycznego.

Dzieje każdego narodu zaczynają się od chwili, w któréj życia ślady u niego widzieć się dają. To życie czyli byt ludu w dwoisty sposób się objawia, jako życie wewnętrzne i życie zewnętrzne. Istniały narody twierdzące, że się zrodziły i powstały na ziemi, którą dotąd uprawiają; szczęśliwy odpór dając nieprzyjaciołom, nieoddały nigdy ukochanéj rodziny w posiadłość obcą. Inne przeciwnie szczyciły się pochodzeniem z krain dalekich i wywalczeniem sobie ojczyzny, którą w spadku po ojcach i naddziadach posiadają. Jedne i drugie liczą wszakże dni życia od zajęcia stałych siedzib.

Pod dowództwem jednego lub kilku mężów zajmuje lud pragnący się osiedlić część kraju jakiego. Dzieje się to albo w pokoju bez walki, jeżeli dotąd kraj ten nie był zamieszkały, albo z orężem w ręku, jeżeli mieszkańca tamecznego wyprzeć i pokonać potrzeba. Na czele ludu takiego widzimy mężów uchodzących pomiędzy swymi za najpoważniejszych (patriarchat, sędziowie) albo za najumniejszych (kapłaństwo), albo za najdzielniejszych i najodważniejszych (wodzowie). W pochodzie gdzie bój się toczy, jest potrzebny naczelnik, tam jeden dowodzić musi. Lud, który sie-

dzib nowych nie szuka i wywalczyć ich nie potrzebuje, obradza się w zgromadzeniach, a każdy ma przystęp do rady; roztrzygnienie zaś od większości głosów zależy, i albo bywa starszym co do wieku powierzone, albo przez silniejszych wymuszone.

Pomimo równości przypuszczalnéj u ludu takiego o skrupulatnym podziele kraju w znaczeniu naszym, czy to w równych częściach na głowy, czy w nierównych stopniowo w stosunku do znaczenia mowy być nie mogło. Podział istnieć nie może bez porządku, a porządek dopiero potrzeba wywołuje. Każdy więc według upodobania w miarę swych sił i zaufania do nich, część ziemi zajmuje i na niéj się osiedla.

Ziemia pracą ludzką zamieniona w uprawną rolę, wydaje owoce, mające dać wyżywienie i utrzymanie temu, który na niéj osiadł. Owoce te aczkolwiek ziemia je wydaje, są przecie owocami pracy. Stosunek zachodzący pomiędzy pracująym a ziemią troskliwie uprawianą i do urodzajności doprowadzaną, musi koniecznie wywołać zamiłowanie téj ziemi. Człowiek wszędzie ziemię pokochał, bo w niéj widzi swą pracę, a zatém ziemia się stała częścią jego jestestwa. Pierwsze wyobrażenie własności oparło się na upatrzeniu siebie samego w innym przedmiocie.

Własność jako część jestestwa człowieka, wywołuje w nim potrzebę strzeżenia jéj przeciw napaści, zniszczeniu i niebezpieczeństwu utraty. Wszelkiéj sile jeden się oprzeć niemoże, a ztąd przychodzi połączenie się wielu, zapewnienie wzajemnéj pomocy. To połączenie się czyli stowarzyszenie w każdego leży interesie, a więc bardzo łatwo się tworzy i ustala.

Aby pewny był stosunek, w którym każdy stoi do drugiego i do wszystkiego co go otacza, muszą ludzie przyjąć pewne warunki stowarzyszenia, to jest prawa. Zdaje się, że prawa powinniby na zgromadzeniu ogólném ci wszyscy ułożyć, którzy im się poddać mają. Nie zawsze atoli tak było: często je stanowił jeden, który sam władzę ogarnął, a gdzieindziéj schwyciła prawa w swe ręce znaczna mniej-

szość. Tym sposobem lud polegając na wyrzeczeniu tych, którzy ustawy stanowią, uprawia troskliwie i w pocie czoła nabytą i przywłaszczoną sobie ziemię, aby owoce obfite rodziła, a zaniedbuje uprawiania własności najpiękniejszéj, to jest swych władz umysłowych. Pozostaje w stanie nieletności, utraca coraz więcéj praw mu służących, powierza je niedbale tym, którzy w miarę odniesionych zysków, wcześniéj lub późniéj w panów się zamienili.

Zaprowadziwszy ustawami porządek między sobą, trzeba koniecznie było obrony dla własności przeciw najezdnikowi obcemu. Jeżeli kraje sąsiednie nie były zamieszkane, potrzeba było zabezpieczyć się tylko od zwierza dzikiego, a przytém łatwo się było rozprzestrzeniać ludności. Inny zachodził stosunek, skoro drugie ludy granicy strzegły. Jeżeli te były oświeceńsze i dosyć silne do odporu, natenczas niepozwoliły naruszyć najezdnikom swéj spokojności. Widzimy w dziejach, że lud sąsiedni częstokroć staje się nauczycielem nowo osiedlonego i na niego oświatę swą przelewa. Za udzielenie atoli oświaty częstokroć zyskuje panowanie i narzuca kajdany. Wyżsi pod względem światła i waleczności, niezawsze na swoim stopniu utrzymać się umieją i w zmiękczoném życiu przywykają do wygód, które naprzód fizycznie, a z czasem i moralnie ich słabią. Utracają panowanie i przychodzi im w końcu giąć karki pod jarzmo tych, od których wyższymi byli.

Jeżeli lud sąsiedni łupieżny i boju pragnący, natenczas bezpieczeństwo dla swych osad walką tylko zapewnić zdoła. Stan ciągłéj walki przecież trwać niemoże i wcześniéj lub późniéj ludy walczące porozumieć się muszą i zawierają przymierze. Od chwili więc, w któréj lud życia znaki daje czy to w boju, czy przez przymierze i z ludami drugiemi w stosunki wchodzi, zaczyna własną historyą.

Dochodzenie początkowych dziejów ludu w troisty sposób dziać się może, a naprzód zbieraniem powieści, które każdy lud posiada. Sięgają one czasów bajecznych, a od pokolenia do pokolenia jak świętość narodowa przechodzą i wieszczowi obfity żywioł dla wyobraźni dają. Nie mają

wprawdzie wartości co do podanych wydarzeń, ale podają obraz ducha, w jakim lud wrażenia obejmował, a badacza dziejowego prowadzą do wykrycia prawd niezaprzeczonych. Inna droga dochodzenia dziejów początkowych jest obeznanie się ze szczegółami historyi ludów sąsiednich. Jakkolwiek podań, które w ten sposób znajdujemy, bezwarunkowo za pewne przyjąć niemożna, przecież dla badacza dziejów, który z powyższego stanowiska na nie spogląda i zapatruje się na bieg historyi ogólnéj, są źródłem bardzo bogatém. Trzecia droga jest w logiczném rozumowaniu i dochodzeniu dziejów na domysłach opartych. Pewnego przedmiotu tu niema, bo wszystko co pod zmysły i rozum podpada jest przedmiotem badania. Położenie kraju jeograficzne, klimat, własności miejsca, ślady zapracowania ręką ludzką, albo téż ślady zniszczenia głęboko przez nią wyryte; niemniéj znaki gwałtownych wstrząśnień w walce żywiołów przyrodzonych, zagłada, którą twardy ząb wieków zostawił, własności ludu zupełnie wyłączne tak pod względem ciała, jak pod względem duszy: wszystko to dla badacza dziejów jest kartą, na któréj czyta i prawdziwe wywodzi wnioski.

Idąc za łańcuchem historyi krajów niegdyś polskich, a zwolna przepuszczając ogniwo jedno po drugiém, wytłumaczyć sobie zdołamy, jakim to biegiem okoliczności mogły utworzyć stan wewnętrzny stosunków mieszkańca aż do czasów ostatnich przed rozbiorami.

Ziemia polska z położenia swego i ze względu na jéj przymioty tak bogatą jest w dary, że się zdaje przeznaczoną na własność samego tylko rólnika, a przecież widzimy ją przez wieki w ręku ludzi nietrudniących się rólnictwem. Któż uprawia te pola, któż łączy z niemi swą pracę, by owoc wydawały? Ten, który jéj nieposiada, który własność jéj utracił, a na przemian był rzeczą i dziś jeszcze położenia swego nie rozumie. Któż tę ziemię umiłował?...

Oprócz ziem północnych nad morzem wschodniém leżących, niegdyś w Prusach koronnych, gdzie zakon krzyżacki mury i grody powznosił, nieznajdujemy w kraju tak prze-

strzennym i niegdyś tak zaludnionym ani śladu znakomitych budowli w porównaniu z innemi krajami. Byłże ten kraj niezamieszkały? I owszem: pokazuje się, że był ludny i niemal wszędzie uprawiany, bo znajdujemy lasy najstarsze, w których drzewa swą grubością noszą pamięć odległych wieków, a przecież oczywiście na oranéj rosną ziemi. Niewątpliwie więc był zamieszkały i to przez rólników, którzy żyli z płodów ziemi.

Na północ po nad morzem siedział w dzikich lasach lud, obeznany z własnością nurtów, a przekładał rybołóstwo i łowy, obok wolności nad jednostajną uprawę ziemi i porządek. Jemu pokrewniony lud szczepu łotyckiego, zajmował niemniéj dziki kraj na wschodzie: główném zatrudnieniem jego również były łowy, a nad to zdobywanie łupu na sąsiadach. Lasy odwieczne w których zasiadł, bagna, które jego mieszkanie na wszystkie strony okolicy nadawały ludowi temu rodzaj dzikości w pożyciu społeczném. Uległy dowódzcom łowów i napaści przywykł do posłuszeństwa jednemu i do innego wyobrażenia w stosunkach i urządzeniach wewnętrznych niedoszedł. Najtęższy z pomiędzy ludu, pierwiastkową osobistością, z czasem zamożnością i ilością zasobów, a w końcu pochodzeniem od pamiętnych mężów, przewagę znalazł i panem się uznać kazał. Wyobrażenie religijne w mieszkańcach krajów tych zrodziły również obrazy okolic dzikich, które ich otaczały i walka żywiołów przyrodzenia, któréj codziennie świadkami byli. Pod dębem się gromadzą, ognie na ofiarę palą, pokłony wielkim obrazom natury czynią i wynajdują bogi, dla których cześć lub przestrach w sercu i w uściech niosą. U ludu poddanego wyłącznie wrażeniom przedmiotowym kapłan znaczenie zyskać musi. On pomiędzy człowiekiem a władzami niewidzialnemi i sprawami niepojętych dla ludu przeobrażeń przyrodzenia, pośrednikiem się być mieni, a lud mu wiarę daje, ofiary przynosi i ulega. Wszelką zdobycz dzielą w ten sposób, iż część jedna składa się u stóp ołtarza dla kapłanów, drugą dowódzca zabiera, a trzecią pomiędzy sobą i lud dzieli w częściach równych lub po star-

szeństwie. Miast początkowie nie było, a kupiec przybywający z zamorza, szukający zamieszkań handlowych, gościa nazwę nosi. Dla niego u ludu gościnność największa zawarowana, a nawet w późniejszych czasach, kiedy już ustawodawstwo powstało, umieszczoną została w księgi praw krajowych.

Do ziem wschodnich przez ludy słowiańskie zamieszkałe, od przyrodzenia lepiéj uposażonych, cudzoziemiec znalazłszy drogę, wyraźniéj ją wytknął. Waregowie czy Normanowie czy Niemcy, dosyć, że lud z zamorza ze sztukami i przemysłem obeznany, a mający urządzenia i obyczaje jakby feudalne, licznie przybywa. Gościnnie przyjęty osiedla się, niekiedy z mieczem w ręku kraje zabiera, wszędzie z ludem miejscowym się miesza, nowy lud niejako utwarza, ziemię w skibę kraje, grody podnosi. Tym sposobem powstają miasta, zawięzują się dalekie stosunki handlowe, a towary i wyroby z zamorza zapełniają pobudowane składy. Tam i gminowładztwo, które przychodniom niejest obce, na czas niejaki ziarna rzuca i owoce świetne wydaje. Gdyby lud w kraju tym zrodzony i zamieszkały, był mógł w pokoju darów natury i przemysłu używać, forma ta rządu i stosunków towarzyskich, byłaby się utrzymała. Lecz napaści od północy, wschodu i południa ludów częścią dzikich, częścią oświeconych, ale zdobyczy chciwych, obudziły u niego zamiłowanie boju, a nawyknąwszy raz do niego, sam stał się ludem zaborczym, tylko zdobyczy na drugich szukającym; przeniósł już wyraźnie sposób ten życia nad porządek społeczny, uprawę ziemi i owoce przemysłu. Trojaki wpływ na stosunki wewnętrzne ludu nowo pomieszanego widzieć się daje: naprzód tam, gdzie przybysz azyatycki zajmuje ziemie, zjawia się posłuszeństwo bez granic i prawie bałwochwalska cześć dla naczelników; powstaje rodzaj urządzenia nakształt feudalnego, a niekiedy tylko odzywa się zarodek wolności słowiańskiéj. Naczelnik ludu nazywa się książęciem, kniaziem, knezem, a panowanie jego raz więcéj raz mniéj jest ograniczone według czasu i położenia kraju. Bojarowie, czyli szlachta znaczenie swoje wywodzą widocznie z urzą-

dzeń feudalnych kraju, z którego przyszli. Stan smerdów czysto słowiańskiego pochodzenia składają ludzie trudniący się wyłącznie rólnictwem i wszelką inną robotą pospolitą, oddaleni od służby wojskowéj i cywilnéj; wolni jednakże nietylko o tyle, że sobie mieszkania obierać mogą i z miejsca na miejsce się przenosić, ale nawet, że zasiadają, na wiecach, obradują o stosunkach i urządzeniach swych wewnętrznych; przywoływani bywają do rady kniaziów, urzędnik obok nich, czy wyższego znaczenia jako posadnik, lub rządca książęcy, czy niższego, jako otrok, czyli urzędnik przyboczny książęcia lub bojara, czy nakoniec jako cywon, czyli tywon, pełniący obowiązki prywatne, zajmuje zawsze w wyobrażaniu ludu stanowisko pośledniejsze jak smerda.

Lud ten wschodni w ciągłéj walce i boju będący, stratę, którą w zabitych, albo do niewoli wziętych ponosił, zastępował znowu niewolnikami na nieprzyjacielu zdobytymi. Ztąd u niego wyobrażenia niewoli od najrychlejszych czasów są widoczne. W ustawach kraju, które znamy pod nazwą Prawdy ruskiéj, chłop jest jednoznaczącym wyrazem z człowiekiem, który posiada własność. W ustawach tych znajdujemy mowę o chłopach zakupnych, których późniéj chłopami kabalnemi zwano. Byli to ludzie wprzody wolni, którzy sami się w niewolą zaprzedali. Chłopi zaś obelni byli tacy, którzy z rodziców do panów należących się urodzili, albo z niewolnicą się ożenili, albo jeszcze przez inny wypadek wolność utracili.

W krajach tych widzieć było można najróżnorodniejsze żywioły stosunków towarzyskich i rządu; despotyzm, feudalizm, niewolę i ślady gminowładztwa. Najrychléj zatarł się stan wolnego, spokojnego rólnika, zaginęli Smerdowie; długo się utrzymywali bojary, a w końcu pod rządem jednowładztwa zamienili się w panów i właścicieli ludu.

Wracamy do krajów wyłącznie polskich: w czasach spokojnych, jednakowość zatrudnień trzymała równość pomiędzy rólnikami. Kmieć uprawiał swą rolę i był jéj właścicielem; skoro zaś nastała potrzeba boju, potrzeba obrony własności, obrony kraju, rycerz zbrojny,

naturalnym biegiem rzeczy przewagę na swoją stronę uzyskał. Kmieć wojaka podejmować, żywić i we wszelkie potrzeby zaopatrywać musiał. Grody się wznoszą, początkowie dla schronienia rycerza, gdy przemocy w boju ulegać musiał, w nich atoli i bezbronny kmieć podczas najazdu nieprzyjacielskiego schronienia szukał. Rycerz został z rozporządzenia wodza do czasu, lub na zawsze posiadaczem grodu, pól i osad w okolicy, a kmieć go za swego zwierzchnika uznał. Wojny nieustanne zmniejszyły ludność, gwałty popełniane w czasie zamieszek, kraje zamieszkałe niegdyś i uprawne niszczyły. Szlachta stan rycerski składająca, przywłaszcza sobie prawo gnębienia spokojnego rólnika, wymagania powodów, zabierania bydła i przymusza go do żywienia czeladzi, któréj liczny orszak za sobą wodzi. Spokojny rólnik pozbawiony miana swego, oddaje się pod opiekę którego z rycerzy, a zaliczywszy się do należności jego, kupuje bezpieczeństwo osoby i pozostaje przy okruchach dawnych zapasów, na koszt własnéj wolności.

Po wyludnieniu kraju w długich wojnach, uprawione pola zamieniły się w lasy i nieużytki, a gdy pokój upragniony na czas niejaki powrócił, wzięto się na nowo do zaprowadzenia porządku i zakładania nowych osad; na zgliszczach mieszkań wolnych ludzi poosadzano niewolników z brańców w boju zdobytych.

Rycerz stał się panem i dziedzicem ziemi, a nowy mieszkaniec własnością jego. Wodzowie, książęta, królowie, nadawali przywileje rycerzom zasłużonym, miastom dopraszającym się o nie, biskupom i klasztorom do zakładania osad w granicach na własność im nadanych. Zajęto się wykarczowaniem lasów, osuszaniem bagien: pług pola znowu na skiby krajał i do urodzajności sposobił. Wsie na nowo powstawały, jako osady książęce, duchowne i szlacheckie. — Uprzywilejowany odebrawszy prawo dziedzictwa, nadawał znowu ze swéj strony na mocy prawa swego, przywileje włościanom na posiadanie wydzielonego gruntu. Niebył wprawdzie do Polski nigdy zaprowadzony feudalizm, ale zbliżenie się do niego, jest bardzo widoczném.

Gdy styczność coraz większa z narodami obcemi zradzać się zaczęła, uznano potrzebę naukowego kształcenia się w sposób zachodniéj Europy. Już nie starczyły narodowi nauki dawane przez duchownych i nauczycieli sprowadzonych do kraju, lecz wysełano młodzież majętniejszą za granicę po umiejętność i oświatę. We Włoszech słynęły szkoły prawa po wszystkich krajach i były instytutami niejako wszystkich narodów. Tam młodzież niebierała wyobrażenia o stanie politycznym człowieka, tam nauczano ją rozpoznawać stosunki i prawa, mogące istnieć pomiędzy ludźmi. Za wzór stawiano wówczas wykształcone najbardziéj prawo rzymskie. Wyobrażenia więc, jakie młodzież o istytucyach prawnych i politycznych powzięła, musiało jéj pozostać i za wzór przy zaprowadzaniu nowego życia w ojczyznie. Ci wychowańce włoscy powróciwszy uzdatnieni do kraju i posiadając więcéj nauki od swych rodaków, musieli zyskać przewagę w narodzie. Ustawodawstwo narodowe przystrajało się we formy prawne kodexu rzymskiego. Podobnie jak w państwie rzymskiém widziemy w Polsce obywatelem czyli szlachcicem właściciela ziemi, (Civis Romanus), a kto jéj nie posiadał, nie miał żadnego znaczenia politycznego. Szlachcic polski nie był początkowie jak rycerz niemiecki szlachcicem z tytułu, że go król lub książę mieczem pasował, lecz z tytułu posiadania gruntu i własności nieruchoméj. Wciskały się wszelako i od sąsiednich Niemców obyczaje i stosunki prawne i polityczne. Na wzór germańskich ludów zaprowadzono stosunki włościan do panów, a ztąd wyrosła i nazwa poddani (subditi). Nałożono na nich powinności podobne jak w Niemczech, tam, gdzie lenne prawo istniało i nazwano takowe pańszczyzną, zastósowawszy ſéj rozmaite odcienia do miejscowości. Obce obyczaje niemieckie szerzyć się poczynały, a zarodek wolności właściwy ludowi miejscowemu, co raz upadał, aż różność stanów się zrodziła, z któréj wyszła zależność zupełna stanu jednego, z prawa i panowanie drugiego, przez co braterskość narodowa zaginąć musiała. Tak w Polsce, w tym jeydnym kraju Słowiańszczyzny, w którym szlachcic z włościaninem do je-

dnego szczepu należą, bo ich naddziadowie sobie równi i braćmi byli, wpływ obcych narodów wydał wielki rozdział pomiędzy nimi i brat brata za pana uznać musiał.

Początkowie samym tylko miastom, zaludnionym osadnikami zagranicznymi, służyło prawo teutońskie; późniéj dla przynęcenia cudzoziemskich przychodniów nadawano takowe i osadnikom, nasamprzód w książęcych, potém w duchownych dobrach; na koniec i szlacheckich dla podźwignienia i zaludnienia opuszczonych i zniszczonych wojnami majątków.

Kazimierz Wielki rozszerzył używanie prawa niemieckiego i poczynił urządzenia stósowne do miejscowości i praw krajowych; pozwolił nawet Polakom nabywać grunta prawem teutońskiém, gdzie dziedzice tego żądali i u króla o to się dopraszali. Pod prawem teutońskiém będące wsie, mniéj miały ciężarów, a więcéj wolności. Podobnie jakto widzimy w Niemczech w miejscach, gdzie prawo teutońskie obowięzywało. Osadnicy podostawali grunta za kontraktami; daniny dla dziedzica były mniejsze, powinności względem niego jako i względem książęcia nietak uciążliwe; obok zaś tego utrzymała się wolność wydalenia się każdego czasu ze wsi, byle kmieć rolę swoją uprawną i zasianą oddał, albo równie majętnego na miejsce swoje sprowadził. W niektórych stronach prawo niemieckie w Polsce zaginęło, gdy wojny niedozwalały strzeżenia sprawiedliwości. Ci, którzy je sobie nadane mieli, w wielu okolicznościach niemi się nie rządzili. Z tego powodu za panowania Kazimierza Wielkiego na zjeździe wiślickim postanowiono: „ażeby tracili prawo niemieckie, którzy porzuciwszy je, używali polskiego.“

W czasach tych jeszcze kmieć i pod polskiém prawem we wsi mieszkający, nieprzestawał być właścicielem i dziedzicem posiadanego gruntu albo wspólnych własności gminnych *sortes* językiem prawnym zwanych, a nawet służyło mu dochodzenie sprawiedliwości naprzeciw panu. Znajdujemy w czasach przedjagielońskich ustawy, wolności stanu wiejskiego sprzyjające. Niektórzy poddani mogli według

zwyczaju oddawna przyjętego, panów odmieniać i do innych wiosek się przenieść. Własność wsi przechodziła z ręku do ręku przez spadek, kupno, lub nadanie książęce albo królewskie, lecz to nie zmieniło bynajmniéj stosunku wsi do dworu. W dawnych przywilejach znajdujemy kmieci nazwanych dziedzicami, a sprawy o dziedzictwo chłopskie, wyłączone do jurisdikcyi książęcéj. Przy zaprowadzeniu sądów zastrzeżono, aby sprawy włościan bez wyjątku w dobrach duchownych, książęcych, szlacheckich, chodziły pod sądy kasztelanów, którzy z ramienia monarchy ustanowieni w imieniu jego zasiadali. Z wolna nadawano na wzór prawa lennego w Niemczech przywileje sądzenia własnych poddanych, biskupom i opatom, to niektóréj szlachcie, będącéj w znaczeniu i posiadającéj znaczne majętności. Działo się to prawda w początkach wyjątkowo i było oznakiem nagrody i uznania wielkich zasług dla kraju położonych, lecz stawało się coraz powszechniejszém, aż na końcu przywłaszczyli sobie dziedzice dóbr zupełną moc sądową nad poddanymi, bez względu czy przywilej posiadali, czyli nie, a rólnik już nie trafił ze skargami swemi do tronu. Nie znalazłszy zaś sprawiedliwości i zapatrując się na około siebie na władzę szerzącą się panów i poddanie sąsiednich włościan, nagiął kark pod jarzmo prędzéj lub późniéj. Tym to sposobem los i stosunek włościan polskich został zrównany przez powszechną utratę sposobności dochodzenia swego prawa.

Nie tu jeszcze koniec srogiego bezprawia; mało było dla dziedzica wydrzeć własności temu, który pierwiastkowo przed kilku wiekami z nim stał na równi, mało było widzieć się panem jego i odsunąć go od szukania sprawiedliwości u trzeciego bezstronnego, lecz jeszcze zabierał dla siebie majątek po zmarłym bezpotomnie i dopiero za panowania Kazimierza Wielkiego nadużyciu temu koniec położono, stanowiąc: „ażeby majątek takowy na bliższą zmarłego krewność przechodził.“ Monarcha ten w dziejach naszych szczytnie znany, ustawodawstwem swego panowania, przyniósł niekiedy ulgę stanowi przygnębionemu. Gdy pod-

danym w tych czasach wynieść się ze wsi krom jednego, a najwięcéj dwóch wolno nie było, zapadła ustawa: „iż gdyby właściciel wsi przez cały rok był w klątwie, gdyby córce albo żonie, którego z poddanych gwałt uczynił, gdyby za przestępstwo jego poddani na majątkach własnych byli ciążeni, natenczas wszystkim poddanym wolno go opuścić." Inną ustawą prócz tego zastrzeżono: „ażeby zbiegły poddany, który dla srogości dziedzica wydalił się i od niego w przeciągu roku jednego niebyłby dochodzony, takowy mógł nie wracać się, lecz 3 grzywny za karę i czynsz roczny podług posiadanego gruntu powinien zapłacić." Za panowania Ludwika i Władysława Jagiełły ustąpiono włościanom wiele ciężarów i uczyniono im znaczną ulgę, lecz tylko co do powinności. Za Władysława Jagiełły przestrzegali panowie troskliwie, ażeby dawnym zwyczajem utrzymało się sprawowanie udzielnéj władzy nad poddanymi. W roku 1496. pod panowaniem Jana Olbrachta, uchwalono wprawdzie wyraźnie, ażeby z każdéj wsi corocznie jeden a nie więcéj kmieci mogło prawnie oddalić się, a to pod karą na pana wolności téj broniącego. Zygmunt I. nakazał roku 1507. to prawo i w prowincyach ruskich zachować. Statut Jana Olbrachta potwierdzony późniéj przez Alexandra i Zygmunta I. stanowi jeszcze, aby syn kmiecia w dobrach królewskich, duchownych i szlacheckich na dziedzictwie po ojcu pozostał, skoro jeden tylko będzie; gdyby zaś więcéj braci było: wolno innym udać się do rzemiosła, na służbę, lub na naukę szkolną, nie inaczéj wszelako, tylko za pozwoleniem i świadectwem pana w dobrach szlacheckich i duchownych, a starosty lub dzierzawcy w królewskich.

Ograniczenie takowe wolności podniosło niektóre głosy przeciw sobie na sejmie bydgoskim. Roku 1511. uchwała w téj mierze zawieszoną została do przyszłego sejmu, a w późniejszych czasach ani wzmianki już o niéj nie było.

Statut Zygmunta I. stanowi, ażeby włościanin nieosiadły, pojmując córkę kmiecia osiadłego, we wsi, z któréj jest żona, zamieszkał i przeciwnie, skoro mężczyzna osiadły;

to samo i do wdów się stósowało. Na sejmie toruńskim r. 1520. pod panowaniem tegoż monarchy ustanowiono, ażeby wszyscy włościanie i każdy z osobna kmieć wszelkiéj natury dóbr i wiosek, którzy niemieli obowiązku żadnéj robocizny, odtąd jeden dzień w tygodniu z łanu u panów swoich odrabiali. Wyjątek mieli stanowić ci, którzy czyńszem pieniężnym, albo zbożowym, albo inną jakąkolwiek daniną za robociznę dworom się opłacali. Sejm bydgoski potwierdził tę ustawę, wyjmując jeszcze wsie królewskie, któreby osobliwym przywilejem to okazały, że na miejsce robót powiększony czynsz uiszczały.

Więcéj jeszcze władzy zyskuje stan szlachecki po wygaśnieniu domu Jagiellońskiego, gdy tron obieralny mu do tego sposobność korzystną nastręcza. Stawiając królom przed elekcyą warunki, od których przyjęcia przez zgłaszających się kandydatów do korony, głosowanie zależném czyniono, nie przepomniał stan szlachecki obok ograniczenia praw tronowi służących o ścieśnieniu wolności włościanina. Zaraz po śmierci Zygmunta Augusta podczas bezkrólewia, zabezpieczono sobie zupełną nad poddanymi zwierzchność, a nawet gdzie chodziło o życie i śmierć poddanych. Jeneralna konfederacya warszawska r. 1573. warując spokojność i bezpieczeństwo wszelkie disidentom, ostrzegła oraz: „iż zwierzchności żadnéj nad poddanymi tak panów duchownych jak świeckich, postanowienie to nie ubliża i posłuszeństwa żadnego poddanych, przeciwko panom ich nie psuje, i owszem jeżeliby takowa licentia gdzie była pod pozorem religii, tedy jako zawsze było i będzie wolno każdemu panu podobnego swego nieposłusznego, tam *in spiritualibus quam in secularibus*, podług rozumienia swego ukarać.“ Gdzie chodziło więc szlachcie o interes wspólny, tam i rozdział wyznania nie przeszkodził.

Oddtąd ustawodawstwo mało troszczy się o stosunek włościanina do pana. W całéj objętości istnieje władza przywłaszczona przez pana postępowania arbitralnego z poddanym. Włościanin chłopem zwany, biedna ofiara niespra-

wiedliwości doznanych, pozbawiona jest wszystkiego, co tylko dla człowieka wartość mieć może, oprócz sumienia. W wieku 18tym lud wiejski w obliczu prawa przestał istnieć w Polsce. Nie miał własności, nie miał środka dochodzenia sprawiedliwości przeciw ciemięzcy, którego sam był własnością, nie było dla niego drogi do przemysłu, do nauki, do postępu; niebył obywatelem, nie był osobą, ale był rzeczą. Ten przez tyle wieków, tyle niesprawiedliwości doznający włościanin, pomimo, że w upokorzeniu, a częstokroć w niedostatku zupełnym, żył i cierpiał bez przypuszczenia nadziei bytu lepszego, nie upadł przecież na siłach duszy, i zachował jakoby przeczuciem lepszéj przyszłości, dla późniejszéj generacyi, miłość nie bytu swego nędznego, nie posiadłości, bo jéj nie miał ale miłość ziemi, na któréj się rodził i cierpiał, i serce czułe dla niewdzięcznego brata i sprawcy swéj niedoli.

W roku 1768. dopiero umieszczono między kardynalnemi prawami narodu polskiego: „że całość władzy i własności stanu szlacheckiego nad dobrami ziemskiemi dziedzicznemi i ich poddanymi, według praw statutowych nigdy odejmowaną i zmniejszaną nie będzie, prawo jednak życia i śmierci nad poddanymi w ręku dziedziców zostawać nie ma, ale gdy poddany popełni kryminał, winien być oddany do sądu grodzkiego: „lub ziemskiego albo miejskiego w miastach większych.“ Aż do roku tego, „szlachcic za zabójstwo chłopa, acz dobrowolne i rozmysłowe, głowczyzną czyli grzywnami za głowę zabitego płaconemi, okupował.“ Na sejmie roku 1768. umieszczono dopiero,“ ażeby się nikt nie ważył swawolnie, zuchwało, rozmyślnie i dobrowolnie w nadziei okupu pieniężnego, krew ludzką przelewać i za głowę zabitego szacunek stanowić, warując jak najuroczyściéj, że jako szlachcic za szlachcica, i chłop za chłopa zabicie, na gardle karany być powinien, tak téż gdyby się trafiło, żeby kiedy szlachcic chłopa, nie przypadkowo, ale złośliwie i dobrowolnie zabił, nie już zapłaceniem temu czyim on był poddanym głowczyzny, lecz straceniem własnéj głowy, karanym być ma w sądzie przyzwoitym,

zachowując w téj mierze dowód i postępek prawny, oraz obrony stronom, zupełnie podług przepisów zawartych w statucie W. X. Litewskiego i konstytucyach sejmowych.

W dobrach królewskich dochodzenie sprawiedliwości dla włościan w sądach refendarskich, a W. X. Litewskiém, w sądach assesorskich otwarte było. Powinności względem dworu mniejsze tu były, z powodu, że ich nad inwentarze lustracyami potwierdzone ani starostom, ani dzierzawcom, pomnażać wolno nie było. Do skarbu rzeczypospolitéj oprócz podatku podymnego w dobrach tych pół podymne opłacać, i stanowiska żołnierskie podejmować byli winni. W ekonomijach, czyli dobrach do stołu królewskiego należących, poddani publiczne podatki równie z poddanymi dóbr królewskich ponosić mieli. Posiadał wszakże włościanin w nich niektóre wolności, i poszukiwali sprawiedliwości u administracyi królewskiéj. W duchownych dobrach większe były powinności i pańszczyzna, niżeli w królewskich, lecz mniejsze niżeli w szlacheckich; dobra duchowe, równie jak królewskie, obowiązane były do trzymania żołnierza na stanowiskach i nadto do płacenia subsidii charitativi.

W dobrach szlacheckich według miejscowości i zwyczajów od sąsiednich narodów przyjętych, stała robocizna czyli pańszczyzna w różnorodnéj postaci została zaprowadzona. W województwach ruskich dużo lżejsza, w polskich, a zwłaszcza w bliskości Niemiec wiele uciążliwsza. Oprócz tygodniowéj pańszczyzny pieszéj lub sprzężajnéj, włościanin odprawiał stróżę dzienną i nocną, miejscami podróże do miejsc dosyć oddalonych. Nałożono na niego daniny, do których należało oddawanie coroczne pewnéj ilości kapłonów, gęsi, jaj; miejscami grzybów, orzechów, chmielu, miodu, malin; nawet robaczki szkarłatne czerwcem zwane, okolicami zbierać i oddawać musieli. Jak w Niemczech poddani niektórych dóbr zsypywali owies, gdy syn dziedzica się żenił, albo składali się na wiano, kiedy córka szła za mąż, tak w polskich krajach oddawali do dworu osepy. Inne ciężary w krajach do rzeczypospolitéj należących, podzielićby można:

1) na darmszczyzny, do których liczono tłoki, gwałty, powaby, roboty przy konopiach, lnie, strzyży owiec, robienia mat z własnéj słomy do okrywania zboża, dostarczanie wici kręconych do spławu zboża lub drzewa i pełnienienie innych posług do spławu potrzebnych, jeżeli dobra w bliskości rzeki spławnéj położone były; roboty przy spuszczaniu stawów lub sypaniu grobel, gdzie stawy rybne lub młyny wodne się znajdowały; roboty przy sianokosach, któremi przewrącanie pokosów nazywano; posługi przy plantacyi tytuniu; zwożenie drzewa opałowego na każde święta i porąbanie onego na użytek dworu; obsiewanie dworskich niw, kopanie rowów w koło ogrodów, a nawet okolicami i po polach i błotach; rozrzucanie nawozu na dworską rolę nawiezionego; wyciskanie pewnéj ilości oleju.

2) Najem przymusowy stanowiło pełnienie robót pociągiem przy roli, odbywanie podroży, wysełanie pieszego robotnika do robót dworskich: wszystko za bardzo mierną raz na zawsze ustanowioną nadgrodę. W województwach ruskich zaprowadzone były pod imieniem Podhorodyszcze podróże do wywozu zboża, potażów, popiołów, które do brzegu różnych rzek za talar bity mil kilkadziesiąt poddani odbywać musieli.

3) Szarwarki, czyli roboty gromadzkie w północnych Niemczech *Communal Lasten* zwane. Do tych liczono utrzymywanie dróg, mostów, budowli włościańskich, stróże, warty, posełki. Rodowód powinności tych już nazwisko niemieckie dostatecznie wykrywa i ściągają się do porządku w Niemczech szczególnie przestrzeganego.

4) Dziesięcina, którą oddawano okolicami od owocu i tytuniu, od pierza gęsiego.

5) Podatki były okolicami rozmaitego rodzaju. Gostinna czyli opłata od bydła; powołowczyzna opłata od wołów. Miarowe czyli prochowe dla oficyalisty, kiedy włościanie osep składali; przymus ważenia tytuniu za opłatę na wadze dworskiéj, targowe czyli część pewna przedmiotu każdego, który na targ do miasta włościanie przywieźli; opłata od sprzedanych rzeczy; czynsz od utrzymywanego drobiu; opła-

ta solowa od kupowanéj i w gospodarstwie konsumowanéj soli; wolność podskubywania gęsi włościańskich, albo opłata za uwolnienie się od tego; opłata komornego od dzieci gospodarza za to, że w lesie włościanom wolno było zbierać leżące gałązki; elekcyjne, czyli opłata za obieranie gminnych i przysięgłych; świąteczne, czyli podarunek dla oficyalistów; hajdukowe dla straży zamkowéj; hybernowe na utrzymywanie wojska koronnego; kunica, podatek w skórkach kunich lub pieniędzach od płci żeńskiéj, za udzielenie pozwolenia pójścia za mąż; groszowe officyalistów za udzielenie kwitów, czopowe, czyli cło na wino w gminie przedawane, w okolicach, w których napój ten bywał używany; opłata za pozwolenie bielnika; miejscami nadto brano kaucie od włościan, że nie uciekną z gminy.

6) Monopolia, oprócz wyszynkowych, które do dziedziców wyłącznie należały, zaprowadzono rozmaite inne ścieśnienia handlowe. W okolicach, w których wina używane, powstały składy uprzywilejowane ze zabronieniem innych; w święta chrześciańskie, jako i żydowskie, zakazano po wszystkich szynkach sprzedawać napojów oprócz jednego, który w cenie podniesiono; wydano zakaz sprzedawania łoju, sadła, obuwia, miodu i innych rzeczy z udzieleniem pozwolenia arendarzowi; wzbraniano rzezi, puściwszy takową w arendę.

7) Przymusowe było uciskiem najhaniebniejszym, a zależało na tém, że dwór nasélał każdemu gospodarzowi na każde święto po 10, lub więcéj kwart wódki, które ten zapłacić musiał; w pewnych czasach dwór także mięsa każdemu włościaninowi za opłatę nakazaną dostawiał. Zdarzało się nieraz, że włościaninowi pewną ilość popsutego napoju z nakazem, aby takowy wyszynkował, przed dom przywieziono. Obowiązkiem jego było odwieść próżne naczynia i pieniądze, czy potrafił co sprzedać, czy nie.

Dziedzice podupadłym gospodarzom, albo tym, których czy z wolą, czy przez znaglenie na gruncie osadzali, zwykle załogę dawali: skoro ją włościanin utracił, dziedzic inną na nowo dawał, niezaniedbał wszakże przyłożyć ciężarów.

Obowiązki powyżéj wyliczone tak różnorodne, według potrzeby i zwyczajów miejscowych, tu takie tam inne, powstawały nie do razu, lecz podług wypadków zaszłych i towarzyszących im okoliczności. Dawnemi czasy pańszczyzna daleko była lżejsza, a coraz cięższa, im się niepomyślniejszy stosunek włościan do dziedziców ukazywał.

Mówiliśmy już pierwéj, że dopiero za Zygmunta Igo ustawa ogłoszoną została, ażeby z łanu*) włościanin jeden dzień w tydzień odrabiał. Od bezkrólewia po Zygmuncie Auguście panowie pomnożyli dworskie robocizny. Marcin Bielski, który za panowania króla Stefana (r. 1576.) umarł, pisze w swéj kronice, iż za jego czasu włościanie już nie równie więcéj dla dworów robić musieli, jak dawnemi latami. Od woli nieograniczonéj dziedziców zależni, ponosili ciężary, jakie się tylko pomyśleć dały; zły przykład jednego pana pociągał z wolna wszystkich, a w obronie włościan nikt nie stawał albo przynajmniéj bez skutku.

Mimo woli dziedzica, uwolnienia dla poddanych prawem dozwolonego, oprócz wypadków, któreśmy mówiąc o ustawach, za panowania Kazimierza Wielkiego wyliczyli, nie było. Sam tylko dziedzic mógł uwolnić poddanego na piśmie z przyłożeniem pieczęci herbowéj, lub zeznaniem uwolnienia do akt województwa swego. Takowego nadania wolności żaden z następnych dziedziców niemiał prawa cofnąć. Tylko jeszcze poddany, gdy do stanu duchownego wchodził, uwalniał się od poddaństwa. Atoli i w tym razie, gdyby był n. p. wdowcem, potomstwo jego, wolności nie nabierało.

Tu nam wspomnieć należy o bojarach w ziemiach ruskich, którzy włościanami nie byli, ale stali pomiędzy szlachcicem a chłopem. Pochodzenie ich widocznie z praw normandzkich, czyli niemiecko-feudalnych wywieść można. Bojarów znajdujemy tylko w Litwie i krajach ruskich, gdzie sięgali Waregowie czyli Normandowie. Powinności ich

*) Lahn, Lehn, z niemieckiego.

były niemal te, które w Niemczech napotykamy. Bojar putny na wezwanie do wojny stawać był obowiązany, a bojar służka do powinności zamkowych, do wożenia listów, wyciskania podatków i tym podobnych usług był używany. W nagrodę za usługi nadawano im grunta, jak to w Niemczech prawem lenném się działo. Ich położenie było szczęśliwe, dla tego nietylko włościanie uzyskanie bojarstwa za dobrodziejstwo uważali, ale nawet mieszczanin i szlachcic nim nie wzgardził. W czasach późniejszych zwolna zamieniono bojarów na poddanych, zostawując im na używanie grunta jak pierwéj z obowiązkiem pełnienia tych samych usług dworskich, co do posyłek i podróży.

Taki wewnętrzny stan kraju wszelkiemu porządkowi nieprzyjazny i ciągłe wojny na zewnątrz, pozbawiły włościan dobrodziejstwa, które w ustaleniu stosunku obywatelskiego leży. Przywileje udzielone zaginęły w ręku wielu; inni uciskiem przygnębieni, poddali siebie i swą niedolę losowi, a nielicznie napotyka się włościan, którzy przechowali nadane prawa wiecznolenne pod imieniem sołtystwa lub lemanstwa*), albo dzierzawy wieczyste, lub posiadłości empfiteutyczne**) świadczące o nabyciu zupełnéj własności.

Największa część włościan posiadała grunta za odrabianie pańszczyzny, a których własności wyraźnie im nie przyznawano. Dziedzic, któremu robotnik był potrzebny, nie pomyślał nawet o odbieraniu gruntów włościanowi; owszem o ile mógł znaglał go do pozostania na nim, ale ucisku nie zmniejszał. Włościanie pańszczyzniani posiadali albo znaczną ilość gruntu, zwykle od jednéj do trzech włók chełmińskich, pozostawszy przy dawnéj nazwie kmieć (przełacińszczone Cmetho) odpowiadającéj niemieckiemu Einsasse, albo posiadali połwłoki, lub nieco więcéj, i nazywali się połowniki, gospodarze ciągli, dla tego, że pańszczyzny

*) Lennicze maństwo od *mansio, mansir*, w zepsutéj łacinie *manesium*. Maństwo v. słownik prawniczy Tucholczyka z r. 1540.

**) Tak wieloletnią dzierzawę *abusive* nazywano.

sprzężajem odrabiali. Pańszczyzny dosyć były podobne do tych, które u Niemców zwano *Halbsasse.* Trzeci rodzaj stanowili tacy, którzy posiadali od pięciu do piętnastu mórg gruntu i pańszczyznę pieszą odrabiali, a nazywano ich: zagrodnicy, dannicy, włościanie piesi, *(Inquilini)* w Niemczech *Hintersasse.* Czwarty rodzaj byli czynszownicy *(censiti,)* którzy czynsz pewny z gruntu opłacali. Piąty rodzaj *Conditionales*, czyli osiadli na gruncie do pewnego tylko czasu. Szósty rodzaj zarobnicy, komornicy, parobcy, służący i wyrobnicy, ludzie bez pewnego posiadania ziemi i utrzymywania inwentarza sprzężajnego. Nie zmieniły się odtąd stosunki włościan pańszczyznianych co do tych podziałów i nie wywiązało się w czasach późniejszych dla nich nic korzystnego. W takim stanie zastały ich rządy mocarstw, które kraje rzeczypospolitéj pomiędzy siebie podzieliły.

Ziemie pod rząd pruski zabrane, pozostały w tém położeniu, o ile z prawami wprowadzonemi pogodzić się dało aż do epoki, w któréj rząd ten nadania własności włościanom urzeczywistnił. O zmianie téj kardynalnéj, jako i o zarządzeniach w téj mierze w krajach do Austryi zabranych, w swoim czasie mówić będziemy. W krajach do Carstwa rossyjskiego wcielonych, dotąd jeszcze k r a j e m z a b r a n y m u ludu zwany, włościanin przy obowiązkach dawnych utrzymywał się, a stósownie do ogólnych praw państwa, własnością został dziedzica. O stosunku zaś prawnym człowieka, będącego własnością drugiego, żadnéj mowy być niemoże. Ludzkości i sumieniu tylko panów lepszych, albo téż interesowi dobrze zrozumianemu, włościanin kraju tego winien, jeżeli niedola, któréj jest ofiarą, nie zbyt uciążliwa; niema on innego sposobu uchylić się przed uciskiem, chyba przez szczęśliwą ucieczkę z porzuceniem swoich i całego dobytku. W gubernii Białostockiéj posiadają niektórzy włościanie w dobrach rządowych przywileje, w czasie panowania tam rządu pruskiego nadane.

W królestwie kongresowém do téj pory stosunek włościan pańszczyznianych po największéj części się nie zmie-

nił. Dekret referendaryi koronnéj z r. 1784. dla starostwa kaliskiego wydany, który służył za normę w dobrach rządowych, przepisujący sposób odbywania pańszczyzny dla włościan, zawiera najwyraźniejsze wyrzeczenie w §. 4.: „że własność budowli i gruntu do każdego gospodarza należeć będzie tak, iż jeden drugiemu, lub téż nakoniec „i obcemu sprzedawać i inne rozporządzenia czynić mocen „jest, zawsze jednak za wiadomością dworu i nie cząstka„mi, lecz zupełnemi ćwierciami włoki i takiemu, któryby „był zdolny i mógł przyjąć na siebie pełnienie powinności „z gruntu nabytego. Do jakowych sprzedaży i innych „wiejskich czynności księga we dworze aktów wiejskich „sporządzona i zachowana być powinna i do téj tranzakcje „wiejskie bez opłaty wymuszania przyjmowane być mają.“

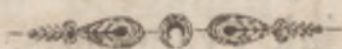
§. 5. stanowi: „a gdyby pustowanie gruntu nadarzyć „się miało po którymkolwiek poddanym, w któréjkolwiek „wsi, przez opuszczenie tegoż gruntu i siedliska z zabu„dowaniem, a przeniesienie się do wsi innéj, bez prze„daży gruntu swego i budowli, takowy na bok przeno„szący się i grunt swój bez przyczyny opuszczający do roku „jednego niepowrócił się, już tedy taki grunt własność po „upłynionym rocznym czasie tracić będzie, a dwór mocen „jest grunt i budowle opuszczone i pustujące innemu pod„danemu z téj wsi, albo z innéj tegoż starostwa, a nare„szcie i przychodniowi osiadać chcącemu nadać, a takowe „nadanie służyć będzie za prawo dziedzictwa do tego „gruntu.“

§. 6. „Gdyby téż który z poddanych gospodarstwo „zaniedbywał i nie statkując, źle się rządził, wolno wój„tom i przysiężnym takiego niestatkującego z rządu i gospo„darstwa złożenie, a innego na tamtego miejsce, za donie„sieniem o tém dworowi osadzenie ostrzega, z tém jednak „dołożeniem, iż ruszanie takiego gospodarza niestatkują„cego, nie inaczéj być może, jak wprzód za otaxowaniem „budowli i gruntowéj uprawy i za wynagrodzeniem mu „co z otaxowania wypadnie, przez tego, który gospodar„stwo po nim obejmowaćby miał, do czego bliżsi będą

„krewni, a potém inne władze, téj wsi mieszkańcy, a na-
„koniec i obcéj, która bliższość i w punkcie powyższym
„zachowaną być ma."

Z aktu tego urzędowego najwyraźniéj się dochodzi, że w owym czasie włościan w dobrach rządowych uważano za właścicieli, z warunkiem odrabiania pańszczyzny, któréj uregulowanie na zasadach praktycznych referendaryi koronnéj oparte było. Dekret cytowany jest autentycznym dowodem, że pragnieniem było rządu ówczesnego, wstrzymać nadużycia dworów i przywrócić włościan pańszczyznianych do praw im wydartych. Początek zrobiono w dobrach rządowych, przewaga albowiem za wielka jeszcze była w ręku możnych dziedziców, żeby takie samo wyrzeczenie rządu i dla dóbr prawem szlacheckiém posiadanych uczynić było można. Włościanie pańszczyzniani w dobrach prywatnych nie mieli pośledniejszego prawa do gruntu, na którym siedzieli, jak w dobrach rządowych. Ani jednym, ani drugim nie służyły nadane przywileje na pargaminach spisane, a powinności były tego samego rodzaju dla jednych i dla drugich. Jedynie do osobistości możnych panów i ich znaczenia było przywiązane, że rząd postanowienia swego nie zrobił ogólném dla wszystkich włościan Korony i Litwy.

(Dokończenie nastąpi.)



UWAGI
nad uwagami uczynionémi o stanie średnim

w „Orędowniku" № 20. w roku bieżącym.

Autorowie uwag nad zdaniem mojém, wyrzeczoném o stanie średnim w dwóch pierwszych numerach „Roku" na rok 1844., stawają w obronie przedmiotu, który zaczepiać ani mi przez myśl nie przeszło, a zaczepiają mnie o teoryą i sektarstwo, których ani jestem wyznawcą, ani kiedykolwiek byłem obrońcą. Zaprawdę, kto z obcych przeczyta pomienione uwagi w „Orędowniku" panów *A* i *Z*, w których te dwa są najwydatniejsze punkta:

1) zbijanie teoryi absolutnéj równości,
2) obwołanie, że tu prześladują i odzierają ze czci publicznéj osoby, co jak Tyzenhaus, u nas popierają przemysł i wszelkie tego rodzaju przedsiębierstwa, nie wyłączając rólnictwa, umiejętności i sztuk pięknych,

dziwne i niesłychane dotąd musi powziąść o naszéj prowincy wyobrażenia; bo mu powiadają, że jacyś ludzie ją obsiedli, co chcą wszystko „niwelować" i „kanibalizm" zaprowadzać, a miotani najwścieklejszym fanatyzmem, oczerniają i bezecnią tych, co tu popierają przemysł, rólnictwa i nauki. Ci, co mieszkają wśród nas, zdumieją się, że

tych potworów społeczeństwa jeszcze niewidzieli, i strachliwémi oczyma szukać będą onéj Wawelskiéj jamy, co je pomieszcza i ukrywa. Śladu! śladu! zawołać gotów drugi Krakus, goniący za mogiłą sławy nad Wartą, i jak podczas cholery, z zadzianą maską na twarzy, wskażą mu „Rok“ pismo czasowe, i kosturem zdala pokażą na artykuł „o miłości ojczyzny“: tam, tam, powiedzą, pod témi niby różami wonnémi, jest jaskinia ziejąca zarazą społeczną, tam smok siedmiogłowy, „wyganiający z kraju wszelki przemysł“ „pozbawiający go istotnych sił żywotnych,“ roztwierający paszczękę na pożarcie naszych Tyzenhausów.

Gdzież to autor rozprawy „o miłości ojczyzny“ powiedział, że nie należy wspierać przemysłu, nauk i rólnictwa? kiedyż to stawiał tamę tym, co go popierają? gdzie, albo w czém ich prześladował, że taką apostrofę uczynił do niego pan *A* w uwagach swoich nad jego zdaniem o stanie średnim?—Gdzież to on wystąpił kiedy z teoryą niwelizacyi społeczeństwa, z zaprowadzeniem absolutnéj równości, że pan *Z*, trzecią część swoich uwag zbijaniu téj teoryi poświęcił? Gdy z czystém sumieniem zaprzeczyć, a nawet do sądu publicznego odwołać się mogę, żebym albo pismem, albo czynem kiedykolwiek dopuścił się tego, co mi zarzucają, co sądzić o powodach autorów uwag orędownikowych, co śmieli innémi słowy do publiczności odezwać się:

> my Tyzenhausy tegocześni, wspieramy wasz przemysł, wasze przedsiębierstwa, wasze rólnictwo i nauki; my przyjaciele porządku i praw konstytucyjnych; ale są między wami prześladowcy nasi, coby go chcieli wygnać z kraju, zniwelizować wszystko, zwolennicy republikańskiego rządu, burzyć porządek społeczny. Teoryi tych szukajcie w rozprawie rokowéj. Taka to jest ich miłość ojczyzny. Są to wilcy w baraniéj skórze. Czasopismo „Orędownik“ już wam jednego zaorędowało; my tym samym organem dajemy wam orędzie o drugim, co miał tyle bezczelności nazwisko nawet swoje pod arty-

kułem takich dążeń podpisać, zamiast się przynajmniéj ukryć pod literą *A* lub *Z*.

Czytelnik „Roku“ zdziwi się, zkąd rzecz o stanie średnim zwróciła się na inne zupełnie pole teoryi socyalnych i jakichś osobistości. Niewiem i ja, zkąd zemnie tego przyczyna. Z kolumn „Orędownika“ doszedł do mnie naprzód głos obelgi, (zob. przypisek do Nr. 4. stronnica 31) i zmilczałem, bo tym głosem obelżywym zaattakowano tylko zdanie moje i moje widzenie rzeczy; potém doszedł głos wołający gwałtu! „prześladują Tyzenhausów, obwiniają o kastowe dążenia, chcą pozbawić szacunku i czci publicznéj!“ to zamach na moją uczciwość, na moje zasady, na moje postępowanie i musiałem odpowiedzieć: Panowie *A* i *Z*, jakieś zmory senne was trapią, a zkąd mi to, że wam się to widmo nocne w mojéj postaci okazuje!

Jeżeli w tém, żem powiedział, iż należy jedną, nierozerwaną miłością cały naród ogarnąć, a nierozdzielać go polityczną różnicą stanów, pan *Z* wytropił może i wspólność kobiet, i *legem agrariam*, i koliszczyzny, i te wszystkie strachy nowszych socyalnych reform, nie moja w tém wina. Jam o tém ani myślał, a ile znam teorye St. Simona, Owena i Fourriera i z nich żaden o absolutnéj równości nie marzył, tak, że zgoła niewiem, ku czemu i przeciw komu, cała ta obszerna rozprawa o niedorzeczności całkowitéj niwelizacyi towarzystwa.

Jeżeli zaś pan *A*, pod Tyzenhausami, których prześladują, rozumiał jednego z najgodniejszych i słusznie poważanych naszych mężów, i chcąc go zrobić męczennikiem, na mnie z boku wskazał, jako na tego, co mu koronę męczeńską gotuje, źle się wybrał i źle się przysłużył mężowi onemu, bo różność zdań nie nadweręża istotnego szacunku i cześci dla cnoty i poświęceń, dla godności i prawości charakteru; bo wyzwolenie ludu przez pracę i oświatę jest myślą naszą wspólną, i na téj drodze spotykają się nasze działania i nasze serca. Autor zrobił zatém tylko fałszywy alarm, który nie mile musi dotknąć tego, o którego publiczność zaalarmował.

Lecz pomijamy osoby, a wyjaśniając rzecz samą, odpowiadamy na szczegółowe uczynione nam uwagi. Kiedym w rozprawie umieszczonéj w pierwszych numerach „Roku" dowodził potrzeby umiłowania całości narodu, jako koniecznéj podstawy miłości ojczyzny, zkąd samo przez się podawało się, iż duch stronnictw i duch kasty tę miłość nadwerężą, powiedziałem i o tém, że różnica stanów wyłączonych od siebie politycznie i socyalnie, stoi na przeszkodzie zamiłowania całego narodu. Mimowolnie nastręczyć mi się musiała myśl, dość u nas upowszechniona, że kraj nasz upadł brakiem średniego stanu, i że stan ten dla dźwignienia siły narodowéj podnosić u nas trzeba. — W mojém przekonaniu organizacya każda społeczna, a do tego tak rozległa i ukształtowana, jak stan, jest skutkiem żywotnich zasobów narodowego ducha, obok wpływu czasowych zewnętrznych i wewnętrznych okoliczności; w ich dostatku organizacya taka koniecznie powstaje i z koleją wieków w ciało silne, żywotne narasta; w braku zaś onych żywiołów, żadnym wpływem i staraniem cząstkowém utworzyć się nie da. Chcę powiedzieć: stan jak naród, sam się tworzy, a nie da się stworzyć. Staje się tém, czém jest wedle praw konieczności działających w nim potęg, a nie tém, czém być powinien wedle téj lub owéj teoryi. Stan wszelki wyrasta z korzeni narodowych i potrzebuje ziemi do tego płodnéj i soków pożywnych, które czerpie z narodowego ducha; kto zaś, jak Tyzenhaus, chce z góry w naród wprowadzać stan jaki, ten prędzéj czy późniéj doczeka się, iż zakłady jego, choćby olbrzymie, pustkami i łomami sterczeć będą.

Pokazuje historya stanu średniego we Francyi i Niemczech, że stan ten z samego popędu narodowego powstawał na wszystkich punktach kraju, że podniósł miasta i stał się jedną z głównych podwalin istnienia narodowego; ale gdzie, jak u nas, tego popędu niebyło, i stan ten zawsze tylko napływem cudzoziemców utrzymywał się, — kiedy go u nas w XIV. wieku nawet czasy Kazimierza W. niewywołały, musiał naród mieć inne warunki istnienia swojego i mylnie byłoby twierdzić, — gdyby w ogóle tego rodzaju twierdzenia na co się

przydały, — że Polska z braku stanu średniego upadła. Ale przypuściwszy nawet, że wyrobienie u siebie stanu średniego jest konieczným rozwojem żywota każdego narodu, możnaż powiedzieć, że Polska upadła dla tego, iż tego stanu nie miała, kiedy widzieliśmy, że stan ten innych państw nie obronił od upadku? że Napoleon mimo potęgi tego stanu, zamieniał wedle słów Lelewela Włochy i Niemce na prawdziwą królikarnię; że Hanower przechodził z pod władzy do władzy coraz innéj a obcéj, że Saxonia rozćwiartowaną została, że nawet Paryż, stolica najpotężniejsza stanu średniego, dwa razy otworzył bramy swoje mocarstwom sprzymierzonym? Nie stan więc, jakikolwiek on będzie, ale duch, co naród ożywia, jest państw siłą lub upadkiem. Kiedy zaś żyjemy w czasach, w których organizacye stanów, jako ciał społecznych, wszędzie albo już rozwiązały się, albo się rozwięzują, dziwnie byłoby utrzymywać potrzebę, aby Polska dziś taką u siebie korporacyą wywoływała, któréj z braku popędu narodowego przez ośm wieków silnego istnienia swojego wywołać nie mogła, i dla któréj w ogóle dziś czasy już minęły, a nowe wyobrażenia i pojęcia socyalne, nowy duch czasu ciało i życie w narodach sobie nadaje.

Tiers-état francuzki już w wieku X. i XI. zaczynał nabierać znaczenia socyalnego, a dobrał się swobód politycznych już w wieku XIII., gdy Ludwig S. rozkazem z roku 1256. powołał reprezentantów tego stanu do obrad podatkowych, i gdy Filip Piękny wprowadził go w skład stanów państwa zwanych *les etats-gènéraux*; odtąd coraz rozleglejsze i znakomitsze zajmował stanowisko. Atoli już w zeszłym wieku Sieyès powiedział: „*le tiers-état devient tout*, a nowszy publicysta dodaje: *Il est enfin la nation tout entière. Dès ce moment son histoire se confond avec celle de la nationalité française.* W tém orzeczeniu, zgodném z prawdą, leży rozwiązanie posłannictwa, jakie w historyi spełnił stan średni. Siłą intelligencyi swojéj, sam będąc kastą, skruszył kastowe zapory i zniósł różnicę stanów, jako osobnych korporacyi społecznych, a zlał się z całością narodu. Podobnie przyszłością Polski jest zlanie się szlachty z całym narodem, nie zaś przedzielenie jéj nowym stanem.

Jeżeli zatém dziś jeszcze jest mowa o stanie średnim, z natury rzeczy nie może to być stan w znaczeniu historyczném, które już minęło, nie może być organiczna korporacya społeczna, ale musi być jakaś anomalia stanu. I nie mogło być inaczéj. Po dopełnieniu politycznego przeznaczenia swego, zostali przecież ludzie stan ów składający, a gdy ich dodatna strona ustała, musiała się pokazać ujemna; — gdy duch i żywot organiczny ustąpił, pozostało ciało, materya. Były to materyalne zawsze interesa, które dawały podstawę stanowi trzeciemu, ale były uszlachetnione żywotem politycznym tego stanu, dającym mu siłę, powagę i znaczenie. Dziś ten żywot polityczny przeszedł do całości narodu, a stanowi średniemu zostały same materyalne interesa, na których, jeżeli chce i pragnie pozostać stanem, jedynie opierać się może, i rzeczywiście opiera. Wyradza się ztąd plutokratya, równie ohydna, jeżeli nie ohydniejsza, jak arystokracya rodu.

Są to konieczne następności, są wywody siłą logiczną z natury stanów i z historyi wydobyte, przeciw którym pojedyńcze wyjątki nic nie stanowią. I na tém to przekonaniu wsparty, powiedziałem owe w „Orędowniku" osławione zdanie o stanie średnim.

Mylnie pan *Z* utrzymuje, jakobym zrażony zarzutami publiczności, chcąc nadać inny obrot rzeczy, sprostował następnie moje zdanie. Tak, jak myśli moje z całości oderwane autor uwag przytoczył, dany rzeczywiście taki pozór. Wszakże o nic mi nie chodziło, jak aby w tak nazwaném sprostowaniu rozświecić tylko zdanie poprzednie, dowodząc, że dziś stan średni, jako stan, żadnego znaczenia nie ma i mieć nie może, bo historya jego minęła — i że jeżeli stan taki wyróżnia się dziś rzeczywiście, jak to widzimy po innych krajach, opiera się tylko na materyalnych interesach, któremi odpycha od siebie z jednéj strony rodową arystokracyą, a z drugiéj pospólstwo biedne, ciemne i uciśnione. Że zatém stan taki, będący negacyą tego, co sam przez ośm przeszło wieków dokonywał, to jest zniesienia różnicy sta-

nów pod względem politycznym i socyalnym, nie może być zgodnym z duchem postępu, a dla tego najmniéj u nas przydatnym. Chcąc i broniąc wszędzie oświaty narodowéj, którą dają nauki, sztuki, rękodzieła i przemysł, pokazałem wyraźnie czego chcę, a przeciw czemu powstaję. Chcę oświaty i szerzenia jéj w narodzie, a nie w stanie jednym, coby się od reszty narodu socyalnie wyróżniał; — chcę przemysłu po wszystkich stanach, a nie chcę kasty przemysłowéj jednego stanu; — chcę w ogóle narodu, a nie chcę stanów, — widząc zaś, czém jest nowoczesny stan średni u ościennych narodów na zachodzie, obok mass buntujących się tam wciąż proletaryuszów, powstaję przeciw saméj myśli wprowadzenia u nas podobnego stanu rzeczy.

Nie ma się co upierać z autorem pierwszéj części uwag, aby go przekonać, że najokropniejszym obrazem społeczeństwa, jest jego obraz obecny: z jednéj strony głód, nędza i ucisk ludu, z przeciwnéj szlachta dumna i bez nauki, a środkiem ruch samych spekulacyi i pieniędzy tak nazwanego stanu średniego. W chwili, kiedy do nas o ścianę tylko od naszych niegdyś pobratymców jęki głodu proletaryuszów dochodzą; kiedy Anglia i Francya stoją na wulkanie z powodu ucisku ostatnich, pan *Z* zimną krwią nam dowodzi, że stan taki rzeczy jak najlepszy, bo polega na dobrowolnym układzie ludzi wolnych: *do ut des*. Że i owszem stan średni jak w Anglii i Francyi, łączy się w towarzystwa i niesie ulgę i pomoc temu ludowi. Tu go odwodzi od trunków, owdzie wychowuje jego dzieci, indziéj pielęgnuje jego chorych, a te łotry „z lada kaprysu“ tyranizują swoich fabrykantów, burząc im warsztaty, niszcząc domy. „Stan średni nie rości bynajmniéj pretensyi do większych swobód od swoich bliźnich proletaryuszów (!!).“

Na odpowiedź przytaczamy, co w tym samym Numerze „Orędownika“, korrespondent z Podola, sercem na obraz tamecznych stosunków społecznych goryczą i żalem przepełnioném powiedział:

„Tam w pańskich salonach bogate jaśnieją adamaszki, olśniewają jarzęce światła — i korki od szampana strzelają w takt bankietniczéj muzyki. Tu codziennym napojem są łzy gorzkie, muzyką skwierczenia zgłodniałych dzieci i płacz żony.“ Taki to sam stosunek między fabrykantem a proletaryuszem wyradza ów zawołany argument pana Z *„do ut des“*. Któż ludziom stanu jakiegokolwiek bez wyjątku odmówił kiedy serca i litości w piersiach? Ale czyż dla tego massy ludu mają być w nędzy, że między pieniężnym stanem średnim znajdują się ludzie litościwi? Dziś ludzkość w boleściach i konwulsyach rodzi, bo każdy widzi i czuje, że taki stan rzeczy w spółeczności ostać się nie może. Jest walka zdań i najpoczciwsi ludzie różnić się w nich mogą i upatrywać to tu, to tam zbawienia ludzkości. Ale nie pouczajmy kamiennėm sercem, że to zbawienie leży w utrzymaniu dzisiejszego stanu rzeczy.

Do zdań tak sprzecznych z sobą o stanie średnim, zdaje się, że najwięcéj nieporozumień przydały pomięszane o nim wyobrażenia, to jest pomięszanie stanowiska tego stanu, zém był kiedyś i czém jest dzisiaj. Był podstawą i potęgą miast i siłą narodu, póki miał życie polityczne; gdy znikła różnica stanów, pozostał stanem materyalnych interesów, a tém samém plutokratyą. Mięszanie stanu miejskiego, i intelligencyi narodu ze stanem średnim, jeszcze więcéj mąci wyobrażenia. Stan miejski a stan średni było kiedyś jedno i to samo, dla tego, że cechy i giełdy jako główne baszty stanu średniego mieściły się po miastach, dziś stan miejski może być rycerskim, gdy będzie miał posiadłości ziemskie, a wśród samych mieszczan, jedni należą do stanu średniego, wyróżniającego się majątkiem i stanowiskiem socyalném, a drudzy do pospólstwa. Gdyby zaś intelligencya narodu miała być stanem średnim, nie widzę czemuby to miał być stan średni, a nie raczéj, jeśli już mają być stany, stan najwyższy, bo sam kwiat narodu.

Wszelako autor drugiéj części uwag, wyraźnie powiada: *„że dziś stan średni jest tylko zbiorowym wyrazem na*

oznaczenie zatrudnień miejskich, przyzna każdy, co nieuprzedzonym umysłem zapatruje się na rzeczy i ludzi." Nie trzeba na to uprzedzenia, ale dość zastanowić się, aby uznać, że takie określenie stanu średniego na zatrudnienia miejskie nic nie określa; bo i całe pospólstwo miejskie należy do zatrudnień miejskich, a nie należy do stanu średniego, i na odwrót zatrudnienia niemiejskie, oparte na samych spekulacyach materyalnych, mogą tworzyć ludzi tego stanu.

Nazywajmyż więc dzień dniem, a noc nocą. Bo jak każdy będzie dowolne dawał znaczenia wyrazów, będzie chaos wyobrażeń, a tém samém chaos w działaniach naszych i będziemy budowali wieżę babilońską. Kto chce stanu średniego, ten chcieć musi stanu wyższego i niższego, i musi tak stanowisko mieszkańców, jak ich zatrudnienie uklassyfikować, aby je podzielił na niższe, średnie i wyższe. Niech się do téj pracy wezmą panowie *A* i *Z*, a sami napiszą na siebie krytykę.

Im wyraz jaki rozleglejszego, i pełniejszego przedmiotu jest znakiem, a do takich wyrazów należą nazwiska stanów, tém zupełniejsze i bardziéj określone powinno być jego znaczenie, inaczéj będzie dyplomatyka i mącenie wody.

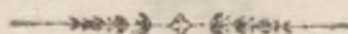
Dźwigać miasta tak, jak dziś stoją otworem wszystkim stanom, nie jest to dźwigać stan średni. Rozkrzewiać przemysł, nauki i sztuki, których potrzebują dziś wszystkie stany, nie jest to dźwigać stan średni.

Kto więc w szlachetnych pobudkach czyni pierwsze, a powiada, że robi drugie, nie wie co robi. Ktoby zaś był w pretensyi wskrzesić u nas stan średni, którego ośm wieków nie wydało, i który dziś jako korporacya społeczna u innych narodów rozwiązał się, i zlał w całość narodu, szalony chyba jest. Kto wreszcie chce podnieść stan średni na materyalnych tylko interesach oparty, ten niewiedząc o tém, plutokratyą chce tworzyć.

Zdanie zatém moje w rozprawie rokowéj wyrzeczone, mając na celu stan średni i taki, jaki był, i taki, jaki jest jeszcze w anomalii swojéj, powstało li przeciw idei tu owdzie pokutu-

jącéj podniesienia u nas stanu średniego, jako przeciw idei złudzenia, i całkiem niewyrozumowanéj, mogącéj dla tego wykrzywiać dążności i pojęcia rzeczy, a nawet szkodliwie wpłynąć na rozwój wyobrażeń socyalnych. Nigdy zaś nie miało na celu karcić albo potępiać podnoszenie u nas przemysłu, rzemiosł, fabryk, nauk i oświaty, a tém mniéj prześladować i ze czci odzierać mężów, co u nas koło tego rodzaju pracy skwapliwie krzątają się. Tego ostatniego rodzaju oskarzenie, jest chyba rzuceniem kości niezgody i nieufności między ludzi, co się umieją szanować, choćby się nawet w zdaniu różnili, i zdradza chęć szkodzenia poczciwéj sławie tych, co sobie na nią umieli zarobić.

Libelt.



Redaktor: *Jędrzéj Moraczewski.*

82

SPIS RZECZY

w tym poszycie zawartych.